Georges Bensoussan

La Europa genocida

Ensayo de historia cultural



¿Quién formó intelectualmente a los arquitectos de la aniquilación? ¿Quiénes fueron los maestros de los médicos nazis? ¿En qué baño cultural se habían empapado los que concibieron el asesinato en masa?

Porque los hombres se nutren de las creencias de las generaciones que los han precedido, hay que proceder a una arqueología intelectual del desastre del siglo pasado, no ejerciendo la función de un juez o de un fiscal (pues, ¿contra quién instruir?), sino adoptando la posición de un simple pasante cansado de atenerse al primer plano de las cosas.

Convencidos de que la cultura era sinónimo de «progreso» y de «razón», hemos ocultado la inmensa historia de la anti-Ilustración, que es esa parte de la cultura europea que hizo de los judíos un *problema*. El imaginario antijudío no se limita a algunas figuras de renombre, sino que impregna toda la historia europea. Que el antijudaísmo, mutado en «antisemitismo», sigue siendo el telón de fondo de esta catástrofe, ¿quién lo podría dudar? Pero estos antecedentes no excluyen un entorno mucho más amplio: ¿cómo entender las leyes de Núremberg sin referirse a la *limpieza de sangre* del siglo XV español? ¿Cómo comprender el giro genocida experimentado en otoño de 1941 sin relacionarlo con el programa nazi «T4» que condenaba a muerte a los enfermos mentales? Los años 1880-1914 fueron la matriz de una brutalización de la sociedad que la Gran Guerra iba a exacerbar con una muerte en masa que reduce el cuerpo humano a detritus de humanidad rebajando al enemigo a la condición de parásito.

Si no se tiene en cuenta el terreno en que se ha alimentado, *la historia sin precedentes pero no sin raíces* de la Shoah corre el riesgo, a la larga, de ser considerada como un accidente en la «marcha continua del progreso». Revelar sus orígenes culturales y políticos contribuirá, contrariamente, a anclar esta tragedia en el «tiempo largo» de la historia.

Georges Bensoussan

La Europa genocida

Ensayo de historia cultural

ePub r1.0
Titivillus 24.07.2024

Título original: *Europe. Une passion génocidaire. Essai d’histoire culturelle*
Georges Bensoussan, 2015
Traducción: Aquiba Benarroch
Traducción revisada y corregida por Juan Carlos Moreno Romo
Diseño de cubierta: Elegé (motivo gráfico: Fragmento del cuadro *El triunfo de la muerte*, de Pieter Brueghel el Viejo)

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Este libro marca la continuación de un trabajo iniciado hace muchos años con *¿Auschwitz por herencia? Sobre un buen uso de la memoria* (Mille et une nuits, 2003 / Anthropos, 2010). Si yo soy el único responsable de los análisis que contiene, quiero agradecer de todos modos, por su amistosa complicidad y por su apoyo, a Dalit Lahav y a Corinne Weiler.

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

La historia cultural no es sinónimo de esencialismo, y la cultura no es la palabra «apropiada» para nombrar el día de hoy la raza. Y con razón: la raza, esa invención política del siglo XIX, es del dominio de lo intangible. Ella anula el tiempo, es lo que permanece cuando todo es trastornado en torno nuestro, cuando el mundo de nuestros padres desaparece ante nuestros ojos. A la inversa, la cultura, ese proceso dinámico muestra que todo ha devenido, que no hay más esencia de los pueblos que fijeza de las formas de organización humana. Pensamos, por ejemplo, en el parentesco y en el estatuto del niño, que no solamente difieren de una sociedad a otra sino que evolucionan en el seno de un mismo mundo cultural, como lo había mostrado Philippe Ariès. El mismo Philippe Ariès que, con otros, había mostrado la evolución larga del sentimiento de la muerte en Occidente, de la muerte colectiva a la muerte de sí, todas ellas actitudes culturales que, en el seno de un mismo universo, anulan la idea de raza. Hacer historia cultural no es entonces otra forma de introducir el racismo, es reanudar con la antropología, sin la cual no hay un proceder de historiador.

Entonces, ¿cómo comprender la destrucción de los judíos de Europa sin hacer referencia a la cultura europea que ha fantaseado su muerte durante siglos? ¿Cómo hacerlo sin interrogar por ejemplo las «leyendas de la sangre», y, en primer lugar, la acusación de «crimen ritual» portada contra los judíos en Occidente desde el siglo XI, que expresan menos aquello de lo que los judíos serían culpables que aquello que habita al imaginario cristiano, sus obsesiones, sus angustias y sus estructuras psíquicas, su proyección, sobre judíos reales, de aquí y de ahora, de una violencia cristalizada alrededor de la figura esencializada del «judío», erigido en rostro repulsivo del mal, de la noche y del diablo? Las innumerables leyendas antijudías en la cultura europea se han sedimentado para formar ese mundo en el que entrechocan unas angustias arcaicas. Angustia del origen y, por ende, angustia de nuestro fin programado. Angustia focalizada en la figura del pequeño niño cristiano asesinado por los judíos que le vacían la sangre. Explorar esa sedimentación cultural no es caer en un determinismo mecanicista para el que todo estaría ya escrito. No es pretender absurdamente que una línea recta conectaría al antijudaísmo demonológico medieval con Auschwitz. Lejos de ello. La ruta de Auschwitz es tortuosa y contradictoria, elementos arcaicos y modernos se mezclan en ella, miedos infantiles y angustias del origen, demonología

medieval y obsesión contemporánea de la «sangre pura» y de la «mezcla de las razas», antijudaísmo cristiano y creencias paganas, en fin. Pero sin un esclarecimiento con respecto a ese mantillo cultural, una lectura histórica de la Shoah es imposible.

Porque el acontecimiento, sea el que sea, solo es legible a la luz de la larga duración. La destrucción de los judíos de Europa lo mismo que todo otro acontecimiento. Lo mismo que el nazismo que primero es hijo de Alemania, antes de serlo de una cultura europea racista, biologicista y darwiniana. Recusar su dimensión propiamente germánica equivaldría a tratar de comprender el estalinismo fuera de sus raíces rusas, y a leer al comunismo soviético haciendo la economía de las *Cartas de Rusia* de Custine. A comprender la Revolución francesa ignorando la continuidad, durante mucho tiempo mal percibida, del Antiguo Régimen a la Revolución, que Tocqueville había mostrado.

Rehusarse a reconocer las culturas vuelve incomprensible el presente y el pasado. Y el presente mismo más todavía que el pasado. ¿Cómo comprender la Europa de hoy, confrontada a sus flujos migratorios venidos del sur si la larga duración de las relaciones islam/cristiandad, a un lado y otro del Mediterráneo, es olvidada? ¿Cómo comprender el conflicto entre Israel y los árabes si se ignora el lugar del judío en el imaginario arabo-musulmán, el del Corán y los *hadiths*? Es cierto, las construcciones culturales arraigan en las condiciones materiales de una sociedad, pero ellas las nutren a su vez. No son una simple superestructura como se decía antaño, el simple reflejo del mundo material. Creencias y mitos, miedos colectivos y valores que congregan son tan materiales como la producción física. Sin esas raíces culturales, todo presente nos resulta opaco y silencioso, privado de sentido, como a los ojos del analfabeto la apertura de una biblioteca.

GEORGES BENSOUSSAN
29 de abril de 2015

PRÓLOGO

> El fenómeno decisivo, son los odios abstractos; los odios a algo que no se conoce y contra lo que se proyectan todas las reservas de odio que los hombres parecen llevar en el fondo de ellos mismos.
>
> RAYMOND ARON (1955)[1]

Entender el proceso que lleva a una parte de la humanidad a prohibirle a la otra que habite el planeta, supone afrontar la angustia que nos da pensar lo impensable, hoy calificado de *indecible*. Porque pensar es correr el riesgo de vivir en la inquietud, no se trata solamente de «desprenderse de lo conocido», sino de sí, tan inclinados estamos a la denegación, cuya violencia solo es igualada por la debilidad del argumento que oponemos a su contradictor. «¿Qué valdría el empecinamiento del saber, si no debiese asegurar más que la adquisición de conocimientos, y no debiese permitir también, en cierto modo y en la medida de lo posible, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si uno puede pensar de otro modo que cómo piensa, y percibir de otro modo que como ve, es indispensable para seguir mirando o reflexionando».[2]

Lo asegura el adagio chino: conocer el final no ayuda a comprender el principio. Por tanto, el riesgo es grande de hacer de la historia cultural en un destino y de leer ahí, como inscrito en devenir, el acontecimiento que se estudia. Si las reconstrucciones culturales nos importan para comprender de qué procesos los acontecimientos fueron el término, esos razonamientos, sin embargo, siguen siendo frágiles porque están siempre amenazados por la elaboración artificial de las lógicas históricas. Todo trabajo de historia está «roto por una ausencia»[3] porque remite a una realidad desaparecida. Ida y vuelta entre archivos y comentario, «cada una de sus mitades —analizaba hace tiempo Michel de Certeau— dice de la otra lo que le falta antes que su verdad».[4]. En junio de 1917, desde su trinchera, y como historiador, Jules Isaac alertaba a sus contemporáneos: «Desconfiemos pues de nuestros recuerdos históricos: lejos de ayudarnos a comprender, nos engañan, nos extravían con pistas falsas, nos exponen a falsas maniobras […]. Ciego, inconsciente y ciego […] quien no ve que las mismas palabras no significan ya las mismas cosas».[5]

Una parte en la sombra:
creencias colectivas, inquietudes y demencias humanas

El progreso de la razón humana es una necesidad divina (Kant) y algún día la instrucción asegurará su triunfo, afirmaba Condorcet en 1793, en uno de sus últimos escritos: «Llegará el día en el que el sol ya no iluminará sobre la tierra sino a hombres que no reconozcan más señor que su razón».[6] Pero el día de hoy, dos siglos más tarde, hay que arreglárselas con la parte de sombra que la historia contemporánea nos ha dejado por herencia. Si la fe de Condorcet todavía nos conmueve, a la luz del siglo XX ya no nos convence mucho. «¿Acaso no hemos visto —se pregunta el escritor israelí Aharon Appelfeld— en qué consistía la cultura europea, qué fantasías bullían en sus bajos fondos?»[7] «Quizás sea cierto que el anticristo esté presente, agazapado en cada uno de nosotros —parece responder en eco Jean-Robert Armogathe— como aquello que retrasa la venida de Cristo y lastra al mundo, desde el interior, con un pecado de estructura».[8] ¿De verdad nuestra parte de sombra es tan nueva? Ella remite al pesimismo propio de la Edad Clásica, como lo muestra René d’Argenson, intendente y embajador de Luis XIII quien, carente de ilusión con respecto a la naturaleza humana, escribía del hombre que estaba más próximo del «mono» [*singe*] que del «sabio» [*sage*], en tanto que «lo que tiene de inteligencia está al servicio de su parte animal».[9].

La historia tiene por objeto «aclarar un poco el teatro de nuestras sombras»,[10] explorar las creencias sedimentadas y las mutaciones de las mitologías que suscitan el rumor y la inquietud. No haber comprendido la importancia del miedo en la historia, es lo que nos hace tan difícil, el día de hoy, aprehender esa «parte de sombra» sin la que no podemos dar cuenta de nuestro tiempo.[11]

«Es una audacia peligrosa y de consecuencia, además de la absurda temeridad que en ella misma conlleva, despreciar lo que nosotros no concebimos», advertía Montaigne.[12] La violencia de masas del siglo XX desorienta al entendimiento y reduce a la nada el poder de explicación de los valores y las normas hasta entonces pacientemente interiorizados.[13] El acontecimiento bascula los conocimientos adquiridos y establecidos, apela a una descompartimentalización de los saberes, a despecho de los celos de los «especialistas» que vigilan las fronteras de sus disciplinas.

En *La violencia y lo sagrado*, René Girard se enfrentaba hace tiempo a lo que él denominaba el «pensamiento moderno», más precisamente a la incapacidad de cierto racionalismo para comprender la fuerza estructurante de lo sagrado. La violencia no solamente tiene un efecto temporal y catártico, explicaba, para todo grupo humano constituido su función es más esencial aún. De ahí nuestra dificultad para entender lo que se aleja de la religión del progreso lineal de la Humanidad, y de la convicción de que la razón extiende su imperio sobre la mayoría de los hombres. Todas unas certezas que nos dejan desarmados frente a los fenómenos de hipnosis colectiva en los que la razón abdica, ante el dominio totalitario de tantos espíritus talentosos, sedientos de sumisión y como atraídos por la «servidumbre voluntaria» (La Boétie).[14] De ahí nuestra dificultad para entender la irracionalidad de una gran parte de la historia humana. *A fortiori*, para aprehender el fenómeno genocida[15] y la fuerza de la ideología que sirve de base a la destrucción de los judíos de Europa, ese antijudaísmo que ha cambiado mil veces, pero a través del cual perduran, *in fine*, arcaicos esquemas intelectuales. Durante más de mil años de historia, en efecto, los temas del antijudaísmo se han sedimentado y han acabado por constituir una visión del mundo, una mitología y una doctrina que llaman a la acción, y que han fabricado modelos que, en otros tiempos, habían hecho del rechazo a los judíos un código cultural preponderante.

* * *

De la misma forma en que cada vez comprendemos menos el rito, porque hemos perdido los referentes religiosos que permitían entenderlo, así también la historia de nuestro tiempo nos escapa porque la desconectamos de sus basamentos históricos más arcaicos. La desaparición progresiva de las normas litúrgicas ha privado a la fiesta de su aspecto ritual, cuya primera función era la de mantener la violencia lejos de la comunidad. La fiesta desritualizada ya no protege de nada, ella permite que la violencia invada de nuevo a la sociedad, como lo muestra toda la historia del siglo pasado. «El “pienso, luego existo”, ese punto de partida de la filosofía moderna, ¿no significaría, en última instancia, se preguntaba hace tiempo Léon Poliakov, “no soy más que lo que pienso”? Y si así fuera, ¿cómo surgió entonces esta última utopía de la Razón, y qué significa? ¿Por qué ese deseo filosófico de reducir al hombre a su solo pensamiento consciente?, ¿por qué este permanente rechazo del mensaje de la vida afectiva?»[16] «¿Pero qué investigación histórica no

parte de una leyenda?, se preguntaba hace tiempo Michel de Certeau. Al dotarse de fuentes o de criterios de información y de interpretación, esa investigación define por adelantado lo que hay que leer en un pasado. Desde ese punto de vista, la historia se mueve con el historiador. Sigue el curso del tiempo. Nunca está segura.»[17].

Estamos hechos de las creencias colectivas de las que se nutrieron las generaciones que nos han precedido. Nuestro presente está tejido, de manera implícita, con los mitos, secularizados y laicizados, que forjaron la vida psíquica de los pueblos de los que procedemos. Negar esta parte sumergida de nuestro ser en provecho de la sola razón emergida, es condenarse a permanecer mudos frente a los acontecimientos traumáticos del último siglo. Tenemos que desaprender el mundo para acceder a unas verdades ocultas y olvidadas que hablan en nosotros a nuestro pesar y nos animan todavía. Tenemos que proceder a una arqueología intelectual del desastre, a un trabajo de excavación, no a la manera de un juez o un fiscal (pues, ¿contra quién instruir?), sino a la manera de un transeúnte ordinario cansado de atenerse al primer plano de las cosas. «Era un ejercicio filosófico: su objetivo era saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que él piensa silenciosamente; permitiéndole pensar de otra manera».[18]

La ilusión de una cultura protectora

En Europa, Léon Poliakov fue uno de los primeros en intentar «relacionar las convulsiones europeas del siglo XX con unos mitos precristianos desconocidos o conocidos»,[19] apelando a la noción (controvertida) de «inconsciente colectivo», definida por Freud en 1917 como «el depósito de toda la experiencia mundial de todos los tiempos y, por eso mismo, una imagen del mundo que se formó desde tiempos inmemoriales».[20] En *Moisés y la religión monoteísta* (1938), redactado en el contexto trágico que iba a privarle de su patria, Freud señala que «los pueblos cristianos están mal bautizados. Bajo un delgado barniz de Cristianismo, han seguido siendo lo que fueron sus ancestros: unos bárbaros politeístas».[21]

Nuestra fe en la instrucción ha nutrido la ilusión de que la «cultura» nos protegería del crimen, que ella constituiría un dique eficaz contra la tentación del asesinato. Sabemos sin embargo desde hace tiempo el rol que jugaron numerosos intelectuales en el aparato del Estado nacional-socialista, como conceptores del genocidio y arquitectos de la aniquilación planificada de

poblaciones enteras, en proyectos en los que la ideología racial se abría paso enmascarada bajo consideraciones económico-utilitaristas.[22] Como también sabemos la trayectoria de algunos de los altos responsables de los *Einsatzgruppen* [grupos de asalto], doctores algunos en filosofía, otros en teología, otros en economía, todos egresados de las mejores universidades alemanas y austríacas.[23] El lamento, aunque parezca ingenuo, no es por ello menos doloroso: «Esas personas tan letradas estaban en calma, cuenta un maestro ruandés superviviente del genocidio, y se arremangaron la camisa para sujetar el machete con firmeza. Así, para alguien que como yo ha enseñado Humanidades durante toda la vida, estos criminales son un terrible misterio».[24] Nos nutrieron con la convicción de que la cultura era sinónimo de «progreso» y de «razón», y esa piadosa ilusión contribuyó a ocultar la inmensa historia de la anti-Ilustración, esa genealogía del desastre del siglo XX.

* * *

El rol que la cultura jugó en la génesis de las masacres revela la fuerza de la ideología. La decisión del genocidio no fue un asunto de asesinos locales, ni tampoco resultó de una acumulación de decisiones puntuales tomadas en el frente del Este. Se la tomó al más alto nivel del aparato del Estado alemán por razones exclusivamente ideológicas. En las regiones implicadas, en efecto, por pragmatismo, las autoridades locales tendieron a menudo, al contrario, a frenar el ritmo de las matanzas de judíos, cuya explotación les era provechosa. Si los judíos fueron masacrados por «otras razones», hay que tratar de explorar esas «otras razones» hurgando en los basamentos ideológicos que, durante siglos, irrigaron a Europa, depositando en su «memoria colectiva» unas representaciones y unos delirios que, llegado el momento, facilitaron el pasaje al acto homicida: «Es la Europa entera la que es responsable, en cierto modo, de “lo que pasó en Europa”. Es entonces a ella a quien hay que confiar el secreto, para que ya no sea una verdad secreta, sino una verdad pública».[25]

La versión exterminadora del antijudaísmo, heredera de la antigua judeofobia, se conjugó finalmente con las esperanzas milenaristas, con la corriente de la anti-Ilustración y con los inicios del bio-poder. La Modernidad, que concibe a la sociedad como un jardín cuyo mantenimiento no soporta las malas hierbas, convergió con el mesianismo milenarista para, juntos, aspirar a un mundo en el que la víctima no tuviera su lugar. Al evocar,

en octubre de 1943, la «Solución final de la cuestión judía en Europa», Himmler hablaba de una «página gloriosa». Para entender estas palabras, tenemos que remontar los caminos de la cultura europea que, en otros tiempos, convirtieron a los judíos en una *cuestión* que requería una *solución*.

Es por eso que debemos distinguir Occidente de Europa, y justificar el título de este libro. Occidente es ante todo una idea, la entrada de Europa en la Modernidad política, cuando, siguiendo un desarrollo intelectual que le es propio, el Viejo Continente se atreve a pensar contra su Tradición (la sociedad orgánica en la que el individuo está sometido a una verdad revelada) inventando el sujeto. Mientras que Europa es una noción prioritariamente étnica, Occidente, por su parte, remite casi exclusivamente a lo político. Cuando, en el apogeo de la anti-Ilustración, Europa se pone a buscar míticas raíces arias, Occidente, por su parte, no sin tensiones y conflictos, trata de reunir a Atenas y a Jerusalén. Por eso este libro trata solo de Europa, esa entidad geográfica que nutre en sus flancos el mantillo intelectual que preparó a los espíritus a acostumbrarse a lo peor. Cuando el Occidente, al mismo tiempo, y único en el mundo, se abría a otras culturas inscribiéndose a la vez en la tradición de las Luces (los «derechos humanos» por encima de los derechos nacionales) y del Evangelio («Ya no hay ni judío ni griego», San Pablo).

En la encrucijada de la anti-Ilustración, de la Modernidad y de los delirios milenaristas medievales

La laicización ha dejado perdurar, hasta el corazón de la Europa ilustrada, unos esquemas intelectuales antiguos. Ante todo, la teoría conspiracionista, que descubre una mano invisible detrás de cada acontecimiento. No nos vamos a ocupar tanto de la teoría del complot cuanto de la adhesión masiva a una creencia que, a lo largo de los siglos, solo ha cambiado en sus formas, antes de acabar en una única y reductora pregunta: ¿a quién beneficia lo que sucede? La teoría conspiratoria elimina el azar. En el corazón de la masacre genocida, ella camufla los miles de delirios que se le injertan. «Así pues, para mí —analizaba hace años Norman Cohn—, el antisemitismo más virulento, el que conduce a las masacres y al genocidio, apenas tiene nada que ver con los conflictos entre los seres humanos, y tiene pocas cosas en común con los prejuicios raciales como tales. Reposa esencialmente en la creencia de que los judíos —todos los judíos, en todos los lugares— forman una parte integrante de una conspiración destinada a arruinar, y después a dominar al resto de la

Humanidad. Esta creencia no es más que una versión modernizada de las representaciones populares medievales, según las cuales los judíos eran una liga de brujos al servicio de Satán que, de común acuerdo con él, perseguían la ruina espiritual y corporal de la Cristiandad»[26].

El desorden psíquico es hijo de su tiempo. Toma aquí la forma de una megalomanía religiosa o de un discurso milenarista enardecido, y allí la de la histeria nacionalista. El pensamiento conspiratorio llega hasta el corazón de una Europa heredera de la Ilustración.[27] La Pasión que desde 1643 se representa en la ciudad de Oberammergau en Baviera muestra la fuerza de un sentimiento religioso harto rápidamente declarado obsoleto. Lo mismo ocurre con el milenarismo revolucionario que, sin haber abandonado el trasfondo escatológico ligado al desconcierto de la época, toma prestado en adelante un léxico secular. Leszek Kolakowski hacía notar hace tiempo que «la doctrina revolucionaria de Marx está modelada sobre el mismo esquema dicotómico que caracteriza a la doctrina cristiana de la salvación. Haciendo exactamente el contrapeso del cristianismo, ese esquema está organizado alrededor de la creencia prometeica en la autoredención de la Humanidad».[28]

Después de 1945, Europa tiene dificultades para asumir la corriente de la llamada anti-Ilustración. «Todo sucede como si por vergüenza o por miedo a ser racista, el Occidente ya no quisiera haberlo sido nunca […]. Un extenso capítulo del pensamiento occidental se encuentra escamoteado de este modo…»,[29] escribía Léon Poliakov en 1971. Sin embargo, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, Poliakov había comenzado a explorar este «clima mental de finales del siglo XIX»[30] al que concurrieron numerosos creadores e intelectuales que comulgaban con el «espíritu de la época». Hasta comienzos de los años 1930, Thomas Mann, por ejemplo, seguirá siendo un wagneriano convencido. En 1940, él notaba que el aura wagneriana y su mitología correlativa habían participado en la barbarie que golpeaba a su país: «Estoy profundamente conmovido cuando llegan a mi oído algunas notas de música provenientes de ese universo… Pero eso no debe hacernos olvidar que esa obra, creada y dirigida “contra la civilización”, contra la cultura y contra la sociedad que son las nuestras desde el Renacimiento, ha sido engendrada por la época humanista burguesa de la misma manera que lo ha sido el hitlerismo… En el plano espiritual, ella anunciaba de manera precisa el movimiento “metapolítico” que hoy atemoriza al mundo».[31]. Las palabras de Thomas Mann sobre el «clima espiritual», pueden extenderse a otras esferas. ¿Quiénes fueron los maestros de los médicos nazis? ¿Quién formó

intelectualmente a los arquitectos de la aniquilación? ¿En qué baño cultural se empaparon los creadores intelectuales del asesinato en masa? El antijudaísmo de Lutero, por ejemplo, revela una mentalidad obsidional que hace de la historia alemana un *continuum*: «Lutero proporcionó argumentos y propaganda de acción a los nazis».[32] Marcado con el sello de una rara violencia antijudía, el texto del maestro de Wittenberg, *Shem Hameforach* (1543) [*El nombre secreto de Dios*], fue, por ejemplo, vuelto a poner en circulación durante el III Reich.

Pero el imaginario judío no se limita a algunas figuras de renombre. El judío que rinde homenaje a Satanás, que profana hostias con cuchillos, las judías que dan a luz a cerdos, son representaciones populares extendidas en la sociedad europea antes del siglo XVI. La imagen tiene en ese mundo un peso considerable, y ese imaginario no fue el privilegio de algunos excéntricos, sino la obra de la mayoría. En 1943, el historiador (y rabino) americano Joshua Trachtenberg, que acababa de publicar un trabajo de síntesis sobre la historia de las relaciones fantasiosas entre los judíos y Satanás, afirmaba que la figura del judío demoníaco, creación del imaginario medieval, seguía impregnando las mentalidades populares. Si el judío sigue siendo despreciado, escribía, «es porque somos los herederos de la Edad Media».[33] En apoyo de sus afirmaciones, Trachtenberg relataba dos anécdotas, situadas ambas a comienzos de los años 1940. La primera tenía lugar en Quebec donde, ante un automovilista que estaba estacionando su vehículo, dos jóvenes intercambiaron las siguientes palabras: «¡Es un judío! —declaraba uno. —No, es un hombre, respondía el otro». La segunda anécdota se sitúa en Sudáfrica: «Mira a ese hombre que viene, espetó un fulano a su vecino, quien replicó: —No es un hombre, es un judío».[34]

Las raíces cristianas de la judeofobia son algo conocido y analizado desde hace mucho tiempo, como si todo el problema del cristianismo «viniera de su Dios judío, de esta divergencia entre un padre terrorífico y su tierno hijo».[35] Después de 1945, la Iglesia ha tratado de acreditar el mito de los orígenes paganos del III Reich destacando el tufo pagano, real, que había en el corazón de la liturgia nazi. Pero los asesinos (en particular, los responsables austríacos de la Shoah, quienes constituían más de un tercio del efectivo de los homicidas) habían recibido sus clases en los bancos de las escuelas cristianas. Habían crecido en el seno de familias a menudo practicantes. En su inmensa mayoría, las Iglesias alemanas, tanto las protestantes como las católicas, no denunciaron la persecución de los judíos, cuando sí supieron encontrar las palabras necesarias para oponerse al programa de matanzas de los débiles y

los enfermos. La distinción entre el antijudaísmo de la Iglesia y el antisemitismo contemporáneo es una reconstrucción de la postguerra que trata de disculpar a la Iglesia, y a Europa con ella, del crimen que la Alemania nazi perpetró con la ayuda de innumerables cómplices, aunque es verdad que aquella distinción empezó a operar desde que los nazis tomaron el poder en 1933. «Es la Iglesia la que nos ha enseñado que los judíos son un gran peligro», exclamaba, en octubre de 1938, en Bolonia, el jefe fascista Roberto Farinacci, en un discurso relativo a las relaciones entre la Iglesia y los judíos.[36] El historiador italiano Giovanni Miccoli concluía, con razón, en uno de sus recientes estudios: «La Shoah constituyó un espantoso salto hacia delante, el inimaginable desvío de un proceso de diabolización en el que los católicos jugaron un rol protagonista».[37] La violencia de este fondo envenenado, y constantemente alimentado por la Iglesia, tuvo su parte en el camino hacia la catástrofe. Esto daría cuenta de la cólera que se apoderó de Jules Isaac en contra del escritor católico Daniel-Rops en 1946: «[…] No estoy cabreado con el Cristianismo, lejos de eso, lo estoy con usted, con cierto fariseísmo cristiano que usted no ha tenido el coraje de repudiar, y cuya mortífera tradición, en cambio, usted perpetúa, sí, mortífera, pues se lo digo con toda claridad: esa tradición conduce a Auschwitz».[38] En febrero de 1946, Daniel-Rops acababa en efecto de publicar *Jesús en su tiempo*, un trabajo en el que podía leerse: «No pertenecía a Israel, sin duda, el no matar a su Dios tras haberlo desconocido y, como la sangre llama misteriosamente a la sangre, quizás tampoco le pertenece a la caridad cristiana hacer que el horror del pogromo no compense, en el equilibrio secreto de las voluntades divinas, el insostenible horror de la crucifixión».[39] El odio no cesó en la inmediata postguerra, y todo el imaginario colectivo seguía impregnado de él. Todavía en 1948, un historiador español escribía: «El día de hoy, podemos afirmar que el factor determinante que contribuyó a la caída de la casa española de los Austrias, fue la influencia israelita ejercida por los emigrados de España y sus descendientes. Sediento de dinero, el judío, incluso expulsado, supo arruinar a este desgraciado país, inocente víctima de la banca internacional que fue manipulada por el pueblo deicida».[40] Pero la amnesia relativa de Europa es aún mayor, pues no se pueden entender, por ejemplo, los años 1941-1945, sin referirse a las prácticas colonialistas alemanas de los años 1904-1906 en Namibia. «Lo que el burgués tan cristiano del siglo XX no perdona a Hitler —escribía hace tiempo Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*— no es el crimen en sí, es el crimen contra el hombre blanco […], haber aplicado en Europa los procedimientos colonialistas que hasta ahora solo concernían a

los árabes, los *coolis* de la India y los negros de África». También merecería ser interrogado el contexto eugenista anterior y posterior a la guerra, como lo confirma el nombramiento a la cabeza de la Unesco en 1946 del biólogo y eugenista militante Julian Huxley, que ese mismo año escribía que «la diferencia mental entre los tipos inferiores de hombres y los hombres geniales, es casi tan grande como la que existe entre el hombre y el mono».[41] Intelectual y antropológicamente, la Segunda Guerra Mundial —analiza Pierre Legendre— continúa hasta hoy. Herederas en línea quebrada de la higiene racial alemana de los años 1930, algunas biotecnologías intentan refundar la naturaleza humana, y tiene razón Pierre-André Taguieff cuando, con ocasión del «racismo olvidado» de Georges Vacher de Lapouge, concluye que «su componente eugenista parece muy vivo en el imaginario contemporáneo […]. Y es que los ideales eugenistas parecen estar en perfecta consonancia con los valores y normas sociales vigentes, tal y como puede observarse muy especialmente en los países occidentales: […] el reino exclusivo de las normas utilitaristas —máquina de multiplicar las “bocas inútiles” y las “vidas sin valor”».[42]

Puesto que la anti-Ilustración triunfó un tiempo, tendemos a creer que los contemporáneos permanecieron ciegos a sus peligros, en especial al peligro del eugenismo negativo y de la higiene racial. En realidad, un gran número de personas lanzó advertencias que fueron poco escuchadas. En 1924, el médico alemán Max Marcuse juzgaba en estos términos el segundo volumen del manual de genética de Baur, Fischer y Lenz, redactado por este último con el único título de *Selección humana e higiene racial*: «…la representación literaria más notable de un grupo de jóvenes científicos […] cuya dinámica intelectual y ética merece tanta más atención por cuanto es peligrosa en el plano cultural y político».[43]

Hacia una genealogía del desastre

Después de la Segunda Guerra Mundial, el acento puesto exclusivamente en el antijudaísmo ha contribuido a ocultar las lógicas de la exterminación. Las prácticas de «eutanasia», la elaboración de los conceptos de «vida sin valor de vida» o de «existencia-fardo» (*ballastexistenzen*) fueron dejadas de lado. Las masacres etnocidas perpetradas en África antes de 1914, así como el eugenismo negativo declarado o subyacente en la Europa anterior a 1939, parecían no haber existido nunca. Los crímenes de masa del siglo XX obligan a intentar establecer una genealogía del desastre, una exploración de los

basamentos culturales y políticos del Viejo Continente a riesgo, de lo contrario, de poner en escena un pasado desrealizado en la medida en la que queda desconectado del mantillo que lo ha hecho posible. Recusar la historia de las raíces intelectuales del genocidio en nombre de una negación (fundada) del determinismo, y de un rechazo igualmente legítimo de la causalidad lineal, el uno y el otro obstáculos mayores para la comprensión del pasado, significa excluir la Shoah de la historia para convertirla en una manifestación del «mal radical». Que el antijudaísmo transformado en «antisemitismo» sigue siendo el telón de fondo de esta catástrofe, ¿quién lo negaría? Pero ese trasfondo no excluye un contexto más amplio: ¿cómo comprender, por ejemplo, las masacres de 1941 sin hacer referencia al programa «T4»? ¿Cómo comprender las leyes de Núremberg promulgadas en 1935, sin hacer referencia a los estatutos españoles de la *limpieza de sangre*[*] que datan del siglo XV? ¿O sin hacer referencia asimismo a la ley sudafricana de 1926, que prohibía las relaciones sexuales entre negros y blancos? Separada del mantillo que la nutre, la historia sin precedentes, pero no sin raíces, de la Shoah, se convierte en un hecho de esencia casi metafísica cuya conmemoración, lejos de reintegrar a los judíos en la familia humana de la que sus asesinos pretendieron excluirlos, los mantiene, en cambio, más alejados de ella todavía. La destrucción de los judíos de Europa fue, de un extremo a otro, un hecho histórico. La dilucidación de sus orígenes culturales y políticos, ancla a la Shoah en la historia universal, contribuye a que cada uno de nosotros entienda que esta tragedia no pertenece únicamente a los judíos, sino que es la suya propia. De común acuerdo con una *parte* de la memoria judía, el mundo occidental ha tenido durante mucho tiempo la tendencia a convertir a la Shoah en un acontecimiento sin pasado y sin futuro, un paréntesis dramático, o un accidente en la continua historia del progreso. Y es que la dilucidación de las raíces del desastre, incluso las anteriores al siglo XIX, perturba la imagen que Europa tiene de sí misma. Ese crimen, en efecto, la Europa cristiana lo llevó en sus flancos durante siglos. *Necesaria pero no suficiente*, su matriz primera fue ese antijudaísmo erigido en visión del mundo. Debido a que conjuga varias perspectivas, el enfoque multidisciplinario es el único que permite dar cuenta del fracaso de la desnazificación, tanto en Alemania como en otros lugares. Uno entre miles, el caso del profesor Hans Nachstsheim lo ilustra bastante bien. Entre 1942 y 1945, a la cabeza del servicio de patología hereditaria en el Instituto de antropología (y sin haber sido nunca miembro del NSDAP), Hans Nachstsheim utilizó a niños discapacitados como conejillos de indias para estudiar los efectos de las bajas presiones en el

hombre. Nunca molestado tras la guerra, el profesor Hans Nachstsheim enseñó primero en la Universidad. Nombrado miembro del Consejo Federal de salud en 1958, a partir de 1961 ocupó un puesto en el Comité de indemnización de las víctimas del nazismo.[44]

* * *

La destrucción sistemática de los judíos de Europa ha trastocado nuestra noción de «acontecimiento». ¿Cómo insertarla en el «tiempo largo» de la historia? Si Fernand Braudel experimentaba cierta dificultad para integrar la catástrofe judía en sus esquemas de pensamiento, es un error oponer la visión braudeliana del «tiempo largo» al acontecimiento cataclísmico que es un genocidio. Focalizar su mirada sobre la destrucción de los judíos de Europa, no impide inscribir ese acontecimiento singular en la larga duración histórica. El presente de la Shoah forma una «constelación» con los tiempos pasados, entra en resonancia con la historia del mundo occidental. «Ninguna realidad de hecho —escribía Walter Benjamin— se convierte, por su simple calidad de causa, en un hecho histórico. Llega a serlo, a título póstumo, bajo la acción de acontecimientos que pueden estar separados de ella por milenios. El historiador que parta de ahí dejará de desgranar la sucesión de acontecimientos como un rosario entre sus dedos. Capta la constelación que su propia época forma con una determinada época anterior. De esta manera, funda un concepto del presente como “en-el-presente” [*à-présent*], en el que se han incrustado esquirlas del tiempo mesiánico»[45]. Al historiador, como afirmaba Michel de Certeau, le corresponde descubrir lo que hace irrupción: «A ese instante que deja entrever una mutación, corresponde la huella de algunas palabras que, por el resquicio de un sistema, anuncian el color de otra cultura, con una forma distinta de tomar la palabra».[46] Se trata, en otros términos, de discernir esos momentos de ruptura en los que la historia se desliza hacia «otra cosa», y es a ese prurito de arqueología al que hay que sacrificar para tratar de descubrir en la historia de Europa la instalación de un sistema que, *vía* la eliminación de los débiles, de los enfermos y de los enfermos crónicos, desemboca en un proyecto genocida al que solo la derrota militar de Alemania le impidió llegar hasta su término.

Hay que descubrir entonces las etapas, esas fases de adaptación al sufrimiento, esos umbrales que, cada vez más bajos, abrieron el camino a un «trabajo del mal» aún más elaborado. Sin establecer una analogía reductora, ni caer en una comparación niveladora, cabe al menos pensar que la violencia

ejercida contra los colonizados, contra los pobres y los marginados sistemáticamente encerrados, contribuiría también a un clima intelectual que tuvo su parte en los basamentos culturales del Viejo Continente. Los años 1880-1914, en particular, aparecen como el crisol de la angustia contemporánea, cuando una parte de los medios intelectuales exaltaba la violencia y la guerra. En ciertos aspectos, esa fue la matriz de una brutalización de la sociedad que la Gran Guerra iba a exacerbar. Vinculada en primer lugar con los trastornos económicos, sociales y urbanos, esta brutalización correspondía igualmente al proceso de laicización del marco de vida. Marcada por la obsesión moralista, la época no dejaba de repetir que había que «domar a la bestia que hay en nosotros». ¿Cuál fue el rol de esa autocensura en la explosión de violencia que vino después, cuando las nociones de rendimiento y de productividad habían invadido la vida psíquica y un obsesivo autocontrol se había puesto a regentar el cuerpo y el espíritu? La Gran Guerra acabó por convencer a Freud de que las pulsiones primitivas inherentes a la Humanidad no habían sido nunca erradicadas, sino que en el fondo de cada uno de nosotros existía un permanente instinto de poder y de dominación.[47] La guerra dio rienda suelta a estas pulsiones arcaicas, reveló el asombroso desfase existente entre la normalidad pacificada y el desencadenamiento de la violencia, como si la violencia, prohibida y reprimida, hubiese en realidad permanecido siempre escondida en la sombra, detrás de la puerta de la Ley.[48]

Más allá del primer grado de responsabilidad, la destrucción de los judíos de Europa es del orden de lo que Pierre Legendre designa bajo la categoría de los «crímenes sin criminales» que ratificaron la derrota del principio normativo del límite.[49] Al borrar la noción de límite y la idea de filiación, una doxa criminal ha instituido el crimen. Es entonces vano ver en la Shoah un desliz de la razón occidental o un monstruoso «paréntesis», en cambio, es más inteligente revelar los vínculos que la historia occidental más antigua guarda con la catástrofe judía del siglo XX, aceptando la confrontación con el análisis de las «consecuencias institucionales de la Shoah, a saber la generalizada desimbolización de la que son víctimas las nuevas generaciones de Occidente».[50] Según este rasero, tanto la repetición conjuradora («Nunca más») como la letanía moralizante en la que se agotan los adjetivos de la indignación, parecen vanas. Si la compasión y las lágrimas son parte integrante de una mínima empatía, están reservadas a la esfera íntima sin la que nos descubriríamos más pobres. Pero, en el espacio público, lo que importa es el análisis político en el que se juega nuestro futuro. «La desgracia

de los hombres no debe nunca ser un resto mudo de la política», escribía Michel Foucault en 1981.[51] El espectáculo de nuestra indignación, convierte a los asesinos en monstruos, disculpándolos al mismo tiempo que los excluye de la especie humana. Como consecuencia de esto, nos vemos privados de una reflexión sobre los caminos que toma el «trabajo del mal», mientras que, para intentar entender cómo «hemos llegado ahí», tenemos que admitir que, por muy monstruoso que sea, el acontecimiento Shoah es del orden de otra *lógica normativa*. «Una doxa que llevó el poder de un Estado exterminador hasta el extremo, no por ello deja de depender de la lógica de las estructuras normativas»[52]. Si el trabajo del historiador no consiste únicamente en «coleccionar» los acontecimientos, el inventario de los hechos, solo, no es suficiente para escribir la historia del genocidio. Más allá de la selva de los dramas individuales con los que se tejió esta tragedia colectiva, más allá de los hombres que durante varios siglos de historia elaboraron prácticas de exclusión, tenemos que aguzar el oído para captar un discurso hoy en día olvidado y del que Europa, antaño, se hizo el cantor. La historia nos obliga. «Los muertos ya no gobiernan a los vivos, según la palabra profunda —anota Proust en *Contra Sainte-Bevue*. Y los olvidadizos vivos dejan de cumplir los votos de los muertos»[53].

Franz Kafka veía el mundo como un «montón de escombros», y Pierre Bouretz, quien cita esa frase, añade que Walter Benjamin poseía, por lo que a él se refiere, «el conocimiento judío de la amenaza y la catástrofe permanentes».[54] No se trata sin embargo de construir, a partir de esos presentimientos, una causalidad lineal azarosa, cuando no vecina del simplismo teleológico. Tampoco de establecer una continuidad narrativa. Simplemente hay que mostrar, razonando con contigüidades, deslizamientos y proximidades, cómo, por capilaridad, se instaló un mantillo cultural del que el mundo occidental del primer siglo XX fue el heredero. Debido a que ningún acontecimiento puede deducirse de sus «causas», y menos aún reducirse a ellas, no existen «causas» de la Shoah. Como el «ombligo de los sueños», el genocidio de los judíos alberga en su corazón un núcleo central inexpugnable que permanece siempre en la sombra del saber humano.[55]

Lejos de entregarse al más superficial de los determinismos, la reconstitución del tejido histórico muestra en qué mantillo arraiga el acontecimiento y cómo, también, este habría podido no producirse. Tenemos que correr este riesgo en un combate cuerpo a cuerpo e intentar aclarar la gestación intelectual de la exterminación biológica de los judíos de Europa. «Hay que resolverse a ello —escribía Marcel Gauchet: no podríamos eludir

sin mutilación la interpelación del más amplio horizonte, de sus inquietudes y de sus angustias»[56].

Spinoza escribió en su *Tratado político* que debemos renunciar a «acariciar la ilusión de que sería posible conducir a la masa (y) a los hombres comprometidos en los asuntos públicos a vivir según la disciplina exclusiva de la razón. De lo contrario, estaríamos soñando una poética Edad de Oro, una fabulosa historia».[57]

Tanto la genealogía del desastre como toda la historia del siglo XX nos enseñan que el progreso continuo de la Humanidad pertenece al dominio de las ilusiones piadosas. El año 1914 desmintió a los analistas más pesimistas de 1910. Fue peor. La Shoah invalidó los diagnósticos más sombríos que fueron planteados en su tiempo por hombres de los que con aquiescencia se destacaba el «carácter taciturno». También fue peor. Birkenau hizo palidecer los análisis más pesimistas de 1939, y los escenarios más tenebrosos que el futuro del pueblo judío inspiraba entonces pasan hoy por libretos de opereta al lado de los escritos de los *Sonderkommando* de Auschwitz. Las regresiones culturales y políticas son parte integrante de nuestras posibilidades. Es a la escritura de esta historia que hay que consagrarse, a la arqueología de los jalones y de las adaptaciones, a una genealogía cultural de los esquemas mentales más arcaicos que prevalecen, secularizados, en el corazón de nuestro tiempo.

PRIMERA PARTE

LA GUERRA COMO EXPERIENCIA DE LOS LÍMITES

La intención no encuentra su verdad sino en la acción misma.

HEGEL, *Fenomenología del espíritu*

Capítulo 1

«La guerra, única higiene del mundo»[1]

La guerra, en el fundamento de la vida y del orden social

Para muchos espíritus ilustrados de la Europa burguesa del siglo XIX, la guerra está en el fundamento de la vida, ella le da sentido y la regula eliminando a los más débiles. La guerra sumerge las almas y los corazones en la prueba del combate, y asegura la supervivencia moral de la nación. «La paz eterna es una ilusión, y ni siquiera es una bella ilusión», escribe el 11 de diciembre de 1880, en una carta dirigida al profesor de Derecho Internacional de la Universidad de Heidelberg, el doctor Bluntschli, el mariscal conde Helmut Von Moltke (1800-1891), vencedor de Napoleón III en Sedán. «La guerra, al contrario, prosigue, forma parte del designio de Dios sobre la Tierra. Es en ella que las virtudes humanas más nobles se desarrollan, el valor, la abnegación, la lealtad al deber y la voluntad de sacrificar su propia vida. Sin la guerra, el mundo se hundiría en el pantano del materialismo»[2]. Entre tanto, paradójicamente, son los mismos que alaban la «violencia fundadora» los que ponen en guardia contra los accesos de cólera del «populacho». Es necesario, dicen ellos, encontrarles exutorios a las pulsiones de la «masa» y domesticar en el hombre al «animal salvaje» que hay en él. Los deportes más brutales están entonces prohibidos, no tan solo porque supuestamente podrían generar desórdenes en las clases populares, sino también porque ofrecen el espectáculo «indigno» de una liberación de las pulsiones. Pero la violencia resurge inevitablemente en lo que Peter Gay llamó una «cultura del odio», en la que el deporte ofrece un esencial exutorio a las pasiones belicosas. En los tiempos de las masas urbanizadas y domesticadas por el trabajo de fábrica, la violencia prohibida reaparece, debidamente controlada, en los estadios.

Es igualmente en el siglo XIX que la educación física es puesta al servicio de la patria. Considerado en Alemania como el «padre de la gimnasia» (*Turnvater*), Friedrich Ludwig Jan es uno de los primeros en defender la relación entre la forma física y la preparación para los ejércitos. Como muchos patriotas conmocionados por la derrota de Jena (1806) y las «guerras de liberación» (1813-1815), ese pedagogo patriota profesa a los franceses, a los judíos y al extranjero en general, un mismo odio. En la estela de su

enseñanza se celebra en 1860, en Coburgo, el primer encuentro de los gimnastas alemanes. En unos tiempos en los que la unidad alemana se encuentra aún estancada, contrarrestada por Austria y por Francia, ese encuentro tiene sobre todo un alcance político. La educación física es puesta al servicio de la guerra. Se trata de desarrollarse corporalmente para hacer de sí mismo, mañana, un buen soldado. Lo que es verdad para Alemania lo es también, aunque con retraso y con frecuencia con menos amplitud, para otras naciones de Europa. En *Los efectos morales del ejercicio físico* (1893), el francés Magendre explica que «el ejercicio físico está íntimamente ligado a la educación patriótica».[3] El deporte mismo es percibido pronto como una guerra. En 1914, sus propagandistas hablarán del conflicto que comienza en términos deportivos y carniceros. Fundador en 1903 de la Vuelta a Francia, Henri Desgrange arenga así a sus lectores el 3 de agosto de 1914 en su periódico *L'Auto*: «Mis muchachos, escúchenme. Los prusianos son una banda de mugrosos […]. Ya viene el gran partido; les toca saber utilizar todo lo que el deporte les ha enseñado. ¡Cuando ellos tengan la bayoneta de ustedes puesta contra el corazón, y les pidan clemencia, no se dejen ablandar! ¡Atraviésenlos!».[4]

Para una parte de las élites europeas de antes de 1914, la guerra aparece como la culminación de una larga espera, es una conmoción brutal pero esperada. La Liga pangermánica, fundada en 1890, la desea desde hace tiempo, pues dará al Reich, estima, la posibilidad de conducir con éxito su programa de expansión en Europa. Para la liga, como para los ideólogos de la selección natural y de la jerarquía racial, la guerra eliminará a los débiles, a los retrasados y a los enfermos, ofreciendo a los pueblos fuertes la ocasión de realizarse.

Una poderosa corriente de pensamiento exalta la guerra en la Europa de la anti-Ilustración, en Alemania en particular.[5] Autor en 1895 de un libro-faro titulado *El orden social y sus bases naturales. Esbozo de una antroposociología*,[6] Otto Ammon escribe que la guerra es… «la forma más alta y majestuosa de la lucha por la existencia», y que ella es «por ese hecho, indispensable».[7] «Que la guerra sea sagrada para nosotros como el destino purificador. Que sea bienvenida como el destino de nuestras almas, que sabrá curarnos con los remedios más enérgicos», proclama Heinrich Class, presidente de la Liga pangermánica, en *Wenn ich der Káiser Wär* («Si yo fuese el emperador»).[8] Ludwig Gumplowicz (1838-1909) fue antes que Ammon y Class uno de los intelectuales germánicos más influyentes de su tiempo. Parcialmente olvidado hoy —después de 1945, cuando se extendió un

velo púdico sobre esta literatura europea de la anti-Ilustración—, ese profesor austríaco de ciencias políticas y de sociología gozó de un gran prestigio. Con *La lucha de las razas* (1883), él fue sin duda uno de los primeros universitarios que elaboraron una concepción racial de la historia. Racializando lo social y naturalizando la sociedad, Gumplowicz desarrolla una visión del mundo en la que la guerra hobbesiana de todos contra todos aparece como el único fondo común de la humanidad, no dejando otra elección a cada uno que la de devorar o ser devorado. «La historia y el presente, escribe, nos ofrecen la imagen de guerras casi ininterrumpidas entre las tribus, entre los pueblos, entre los Estados y entre las naciones. El objetivo de todas las guerras es siempre el mismo, cualesquiera que sean las formas diferentes bajo las que el objetivo es planteado y logrado: es servirse del enemigo como un medio para satisfacer uno sus propias necesidades»[9]. No se trata tanto de sobrevivir como de dominar al prójimo. De hecho es por eso, explica, que el hombre se distingue del animal. Lejos de deplorarlos «enfrentamientos raciales», Gumplowicz se felicita por ellos, al contrario, siendo el conflicto, a sus ojos, la única fuente de civilización. «La esencia de esa división del trabajo, prosigue, es que los unos trabajen para los otros; solo esa división del trabajo permite a aquellos para los que se trabaja desviar su espíritu hacia temas más elevados, reflexionar sobre cosas superiores y tender hacia una existencia “digna del hombre”. Los hombres permanecerían eternamente en un estado parecido al de los animales si todos estuviesen obligados a procurarse ellos mismos su propia subsistencia sin poderse dedicar a ninguna otra ocupación. Para elevarse por encima de la condición animal, es necesario que algunos sean sustraídos por el trabajo de los otros de las preocupaciones más absorbentes, de los trabajos más agobiantes […]. La dominación, a fin de cuentas, no es otra cosa que una división del trabajo regulada por la superioridad de la fuerza»[10]. Entre algunos intelectuales favorables a la anti-Ilustración, esa constatación se acompaña de unas visiones espantosas del futuro. Georges Vacher de Lapouge[11] es uno de los que, en Francia, ofrecen la imagen de un espíritu habitado —para temerlas— por «copiosas exterminaciones de los pueblos» (*sic*): «Estoy convencido —escribe— de que en el próximo siglo millones serán degollados por uno o dos grados de más o de menos en el índice cefálico».[12]

La guerra, fuente de civilización: la tesis es banal y antigua. Aunque no se trata de una reflexión política desarrollada en la estela de Heráclito, sino del conflicto en el sentido de la exterminación del adversario, una tesis que triunfa tanto en Alemania como en Francia, en Austria, en el Reino unido y en

Italia. En Francia, el fisiólogo Jules Soury, uno de los padres del antisemitismo racial, anota en *Campaña nacionalista*, en 1902: «La guerra eterna, fuente de toda vida superior, causa de todo progreso en la tierra». «¡El hombre no es superior a su destino, añade un poco más adelante, sino persiguiendo hasta la muerte, en la muerte voluntaria de los campos de batalla o de las guerras civiles, su sueño de inmortalidad!»[13]. Los pensadores más influyentes del II Reich comparten esta romantización. Tal es el caso de Heinrich von Treitschke (1834-1896), para el que la guerra es un «brebaje saludable»: «Que la guerra sea proscrita para siempre del mundo, esa es una esperanza no tan solo absurda, sino también profundamente inmoral. Realizada, conduciría a la atrofia de muchas de las fuerzas esenciales y sublimes del alma humana, y trasformaría al globo terrestre en un vasto templo del egoísmo».[14] La misma apología del conflicto en el general Friedrich von Bernhardi (1849-1930), su continuador más conocido, que ve en la guerra «un factor indispensable de la civilización», «una necesidad biológica de primer orden».[15] En una buena parte de la Alemania wilhelmaniana, la guerra es una realidad ineludible de la existencia. Algunos teólogos protestantes, entre los más prestigiosos, la caucionan invocando argumentos de naturaleza religiosa. Reinhold Seeberg, por ejemplo, quien ocupaba antes de 1914 una cátedra de teología en Berlín, «enseñaba que la guerra promovía la moral y la cultura».[16]

Contra el darwinismo social. Jacques Novicow

Esta apología de la violencia fundadora constituye una legitimación, apenas disfrazada, del orden social. Es la razón por la que la refutación de estas tesis fue inmediata, como lo muestra la obra de Jacques Novicow, uno de los más eminentes biólogos, y filósofo francés, quien desde 1910 rechaza lo que califica como «barbarie generalizada». La guerra, alega, no es el único criterio de lectura del mundo vivo, y no toda realidad terrestre es forzosamente una prima al más fuerte. Novicow rechaza en particular la amalgama entre todas las formas de vida. Si el hombre es una planta, la lucha entre las especies no puede llevar sino a la condena de los más débiles. «Comencemos por las comparaciones falsas, escribe. Dos plantas se disputan un campo; entonces, dicen los darwinianos, la lucha es una ley natural, entonces los ciudadanos de los Estados civilizados deben masacrarse entre ellos hasta el final de los siglos. Es difícil encontrar un *entonces* más arbitrario, pues hay una enorme diferencia entre las plantas del campo y los

ciudadanos de los Estados civilizados […]. Yo he criticado ya esas comparaciones superficiales desde el punto de vista de la biología […] Si hay una regla que ningún espíritu reflexivo debe nunca olvidar, es efectivamente la de que solo se pueden comparar hechos comparables. Unas analogías puramente exteriores no pueden ser suficientes para edificar la ciencia positiva»[17]. Novicow explica enseguida que el éxito del darwinismo está en primer lugar ligado a los presupuestos ideológicos de cada uno, pero que está relacionado también con el proceso, en curso, de secularización de la sociedad: «El triunfo del darwinismo marca la liberación del espíritu humano de los lazos de la teología».[18] El darwinismo primario que exalta la fuerza, sirve de cobertura intelectual no solamente a los «brutales» (*sic*), alega, sino también a todos los dominadores. «El darwinismo ha ido al frente de los instintos arcaicos de brutalidad tan profundamente arraigados en el cerebro de los tradicionalistas, de los rutinarios y de los ignorantes que forman todavía, por desgracia, la inmensa mayoría del género humano […]. Todos los brutales, todos los violentos se apropian el darwinismo con entusiasmo. Este les permite elevar los instintos más bajos del bandidismo a la altura de una ley de la naturaleza. Puesto que los más débiles deben necesariamente perecer en la lucha por la existencia, puesto que este es el principio inmutable del mundo vivo, entonces el *vae victis* (¡ay de los vencidos!) es lo que se puede pensar de más racional y de más legítimo»[19]. El darwinismo no tuvo que combatir para imponerse. Su éxito inmediato respondía a una espera antigua y profunda de legitimación del orden y de la violencia. Las simplificaciones abusivas de la enseñanza de Charles Darwin, explicaba Novicow, esterilizaron la reflexión, y en particular la investigación en sociología. Se descuidaron los hechos, estimaba, para librarse a unas «generalizaciones presurosas y superficiales que se tomaron […] como el resultado definitivo de la ciencia».[20]

Ese chapucero darwinismo social fue el lote común, y sin duda el fondo mejor compartido, pero también el más superficial, de la cultura europea antes de 1914. Ese fue el *Zeitgeist*[21] de ese tiempo. Antes de la Gran Guerra, los textos belicistas florecían en todos los campos,[22] y todos justificaban la guerra y la deseaban. «Los partidarios de la agresividad, instruidos en considerar el cara a cara con la muerte como la enseñanza suprema, eran muy ampliamente mayoritarios», analiza Peter Gay.[23] El elogio de la guerra estaba equitativamente extendido entre las élites europeas de antes de 1914. Se evocaba en él su «mensaje divino».

En el primer *Manifiesto del futurismo*, publicado en Milán en enero de 1909 —y en versión resumida en *Le Figaro* del 20 de febrero de 1909—, el

poeta Filippo Tommaso Marinetti exaltaba «el amor del peligro […], el movimiento agresivo […], el paso gimnástico, el salto peligroso, la bofetada y el puñetazo».[24] Proseguía: «Ya no hay más belleza que la que hay en la lucha. No hay obra maestra que no tenga un carácter agresivo. La poesía debe ser un asalto violento contra las fuerzas desconocidas, para ordenarles que se inclinen delante del hombre».[25] En un texto intitulado *Lo que nos separa de Nietzsche*, Marinetti proclamaba: «Nosotros solo amamos la sangre que brota de las arterias, y todo lo demás es cobardía».[26] La apología del gesto transgresivo se acompañaba de la «glorificación» (*sic*) de… «la guerra —única higiene del mundo—, el militarismo, el patriotismo, el gesto destructor de los anarquistas, las bellas Ideas que matan, y el desprecio a la mujer».[27]

La guerra hacía legítima una agresividad natural que ella adobaba con las virtudes de la razón, e incluso con las «leyes» de la necesidad histórica. Pero la legitimación intelectual del conflicto enmascaraba también el placer, indecible, sentido por muchos al hacer sufrir, y al matar. Más allá de la queja proveniente de la masa de combatientes, la Gran Guerra va a exponer a plena luz la liberación de un potencial considerable de pulsiones agresivas, e incluso de sadismo. Ese depósito que la educación occidental había creído (y pretendido) contener al interior de límites decentes, afluye al gran día, con toda legalidad, a partir del 2 de agosto de 1914. Ya no se va a lograr que regrese, al lugar de donde vino, esa orgía de violencias. Será necesario, en adelante, administrar la política europea teniendo bien presente en el espíritu el espectáculo demente de las trincheras.

Una experiencia mística

Al menos en sus comienzos, la Gran Guerra fue vivida por numerosos intelectuales como una experiencia mística en la que la violencia era exaltada como la ocasión de una superación de sí mismo. En noviembre de 1914, Thomas Mann evoca en la *Neue Rundschau* el final de una época sin trascendencia —un «período», hubiera dicho Péguy—: «Con la guerra, es la llegada de la purificación y de la liberación lo que nosotros hemos sentido, al mismo tiempo que una enorme esperanza […]. ¿Cómo podría un artista (y el guerrero que naturalmente lleva en él), no agradecer a Dios el haber provocado el hundimiento de un mundo de paz que no inspiraba más que un gran hastío».[28] Y Max Scheler señala en 1915: «No somos ya lo que habíamos sido durante tanto tiempo: unos individuos aislados». Igual sonido de campana en Husserl, quien asegura en una correspondencia: «No podemos

ya seguir viviendo como personas privadas».[29] Este clima de comunión mística alrededor de la guerra, vivida como la oportunidad para superar los límites estrechos de una existencia burguesa, parece más intenso en Alemania. Responde a una mentalidad obsidional apoyada en el sentimiento de un complot europeo urdido contra la madre patria. Al mismo tiempo, en Francia, es el tiempo de una fraternidad de armas que no forzosamente ofrenda al lenguaje místico.

En una carta fechada el 22 de diciembre de 1914, el filósofo italiano Benedetto Croce hacía él también la constatación del clima de misticismo que rodea a la guerra en Alemania. Señalaba, refiriéndose a los socialistas alemanes, que se habían «sentido un todo con el Estado germánico y con su disciplina de hierro».[30] En 1914, sin embargo, Alemania no era la única en vivir la guerra como una experiencia espiritual que rompía con la «banalidad» de lo cotidiano. Giovanni Gentile definía él también la guerra como un «acto absoluto» en el que el alma humana se purificaría por el dolor.[31] En Francia también, a veces, se lee una exaltación semejante de la guerra, que es asimilada a una fuerza de vida. Alicia Hertz, esposa de Robert Hertz, joven etnólogo francés, discípulo de Durkheim, muerto en el frente en abril de 1915, escribe a su marido a comienzos de ese mismo año: «Son vida, esas matanzas, son vida de la más intensa, de la más noble, de la más bella. Una mujer que está de parto sufre, y sin embargo esa gran prueba física la renueva, porque la pone en contacto con las raíces de la vida, le enseña la vida, así tenga que morir por ello. Para mí, la guerra es una revelación análoga a la maternidad. Yo no puedo creer que esas fuerzas sean empleadas únicamente para la obra de destrucción y se pierdan en ella. Hay ciertamente una disminución material de fuerzas, pero si las mujeres saben, en el mismo grado que los hombres, seguir el impulso, el movimiento que nos lleva, nuestros hijos verán grandes cosas».[32] Algunos meses antes, el 19 de noviembre de 1914, ella escribía: «Yo siento que incluso si perdemos todo, somos nosotros los que seremos salvados pues somos fíeles a la vida al no rehusar la muerte».[33] Luego, el 11 de diciembre de 1914 también: «La guerra ha llevado a la superficie todo lo que la nación tiene de sano, de vigoroso, de imperecedero, y que permanecía hundido, oculto en la sombra, porque, al sol, había demasiada podredumbre […]. Para mí, la guerra no es una desgracia».[34] Robert Hertz, a su vez, vuelve sobre ese tema el 15 de enero de 1915: «Esta es la gran primavera que yo llamo para nuestra raza, para que ella vuelva a partir con fuerzas nuevas para otras guerras y para otras conquistas curada del triste encogimiento que

llamaba “civilización”, habiendo descubierto de nuevo, en esta convulsión sangrienta del viejo mundo, las fuentes de la vida y de la creación».[35]

Max Weber ofrece, en 1916, un análisis de la «comunidad nueva» que resultó de la guerra, y del discurso místico, en los términos del cual el conflicto vuelve a dar sentido a una muerte que la muerte de Dios ha hecho más absurda para cada uno de nosotros. Alice Hertz describe la muerte en los combates en los términos de la maternidad, en el vocabulario del sufrimiento que da nacimiento a un mundo nuevo. «La guerra, asegura Max Weber, como realización de la amenaza de la violencia, crea justamente en las comunidades políticas modernas un *pathos*, un sentimiento comunitario que suscita así una entrega y una comunidad incondicionada del sacrificio entre los combatientes […]. Y, además, la guerra da al guerrero algo cuyo significado concreto es único: el sentimiento de un sentido y de una consagración de la muerte que solo pertenecen a la muerte en la guerra […]. A diferencia de esa muerte, que no es más que un hecho ineluctable (*i.e*. nuestra muerte común), ahí, en la muerte en el campo de batalla, y solamente ahí en una medida tan masiva, el individuo puede creer que sabe que muere por “algo”».[36]

Si la anomia es el fondo común de las sociedades de masa, todo ocurre aquí como si la muerte en masa en el campo de batalla, a semejanza del nacionalismo de otras partes, recrease a una comunidad desfalleciente. Esa es una de las faces de la «ideología de guerra» que marcará durablemente a la sociedad alemana, y tomará parte, a su manera, en la conquista del poder por parte del NSDAP en 1933. Como si, en ese año, una parte de Alemania reviviese la experiencia «exaltante», e incluso mística, que fue la de muchos en agosto de 1914.

Exaltación de la virilidad

Ligados a la guerra, el ideal masculino y la exaltación de la virilidad facilitaron la aprehensión y la aceptación del combate. En el *Segundo manifiesto futurista*, Marinetti lanzaba: «¡Pues sí, nuestros nervios exigen la guerra y desprecian a las mujeres! […] ¿Qué quieren de nosotros las mujeres, los sedentarios, los inválidos, los enfermos y todos los consejeros prudentes?».[37] En otro texto titulado *El desprecio de la mujer*, Marinetti sintetizaba un ideal masculino, viril y guerrero, que tomará parte a su manera en la aceptación de la violencia de masas: «Sí, nosotros despreciamos a la mujer —reservorio de amor, máquina de voluptuosidad, la mujer-veneno, la mujer-objeto trágico, la mujer frágil […]. Nosotros despreciamos al horrible y

pesado Amor que obstruye el camino del hombre y le impide salir de su humanidad, redoblarse y rebasarse».[38] Esa ideología ha acabado por impregnar incluso a los que decían odiar a la guerra. La Gran Guerra es incomprensible, en efecto, sin ese concepto de virilidad que ha proporcionado una especie de legitimidad intelectual a la expresión de la agresividad. Para Ernst Jünger, por ejemplo, no es tanto Alemania la que importa, sino el combate que permite rebasarse y alcanzar una experiencia mística de la guerra. La cual acerca al hombre a sus instintos primordiales exigiendo lo mejor de él mismo, explica. Otros combatientes repiten este lugar común, esas palabras aceptadas como una verdad evidente. Robert Hertz lo dice en una carta dirigida a Alice el 6 de octubre de 1914: «Cómo desconocer en la guerra las fuerzas misteriosas que ahora nos aplastan y ahora nos salvan. Yo no habría nunca imaginado hasta qué punto la guerra, incluso esta guerra moderna industrial y científica, está llena de religión».[39] La liberación de la agresividad personal es considerada por muchos como una liberación a secas. El soldado es libre, y porque mira a «la muerte de frente» —un cliché cuando se sabe que la muerte es anónima y aleatoria para la mayor parte de combatientes aplastados por la artillería—, hele aquí desde ahora por encima de la humanidad media. Así la guerra es percibida por muchos como el milagro de una trascendencia que viene a romper los cálculos mezquinos de una vida acorralada entre la prudencia y el ahorro.

Capítulo 2
LA GRAN GUERRA Y LA MUERTE DE MASAS

El alejamiento en el tiempo no es la garantía de un conocimiento histórico sosegado ni profundo, como tampoco la proximidad cronológica facilita forzosamente la comprensión del acontecimiento. Mientras uno se aleja cada día de los propios hechos, la centralidad de la Gran Guerra en la historia, al igual que la de la Shoah, es cada vez mejor reconocida. Las encuestas de opinión relativas a los «grandes acontecimientos que han marcado el siglo XX» muestran que la Primera Guerra Mundial es más frecuentemente citada el día de hoy como un «hecho mayor» por las gentes jóvenes que por las personas de más edad.

El primer conflicto mundial ha hecho dos veces más muertos (9 millones de muertos) que todos los conflictos de importancia ocurridos entre 1790 y 1914. A título de comparación, la campaña de Rusia llevada a cabo en 1812 por Napoleón, habría provocado la muerte de cerca de 400.000 hombres, la guerra franco-alemana de 1870-1871 habría hecho cerca de 140.000 víctimas del lado francés y alrededor de 45.000 entre los alemanes.

El lugar de la Shoah en la historia solo se puede entender si se subraya el impacto de la Primera Guerra Mundial sobre dos generaciones de europeos al menos, la generación del fuego y la de sus hijos. La Gran Guerra, se dice, habría abierto el camino al crimen de masas, e incluso el de la «matanza industrial».[1] «¿Auschwitz era pensable sin Verdún?», se preguntaban en un libro reciente[2] Antoine Prost y Jay Winter. Reflexionar sobre la matriz intelectual del crimen en masa, es cuestionar un conflicto cuya importancia ha sido cubierta retrospectivamente por la sombra proyectada por la Segunda Guerra Mundial. La «matanza industrial» habría puesto a la luz un proceso de desvalorización de la vida humana, una militarización de los cuerpos, en fin una brutalización de las relaciones sociales. Ya se encuentra actuando ahí una concepción estrictamente biológica de la existencia.[3]

El espectáculo de la matanza

«Nuestros corazones se habían endurecido terriblemente», anota en 1915 el oficial Marc Bloch, quien añade: «Era una vida de bandoleros».[4] Es el mismo eco que se escucha en Jules Isaac cuando escribe el lº de enero de 1916: «La vida que llevamos nos vuelve duros, extremadamente duros, nos regresa a una mentalidad primitiva, salvaje, en la que el instinto domina con violencia».[5] Misma constatación, casi desesperada, en la pluma del soldado Étienne Tanty, el 26 de octubre de 1914: «Y si quieren mi conclusión, la última palabra de toda mi experiencia de la guerra […], sean egoístas, egoístas, feroces y cínicos».[6] «¿Qué quedará en los testigos de la guerra, pregunta el 3 de marzo de 1915, amor o desprecio de la humanidad? Me ha parecido que no se podía dudar: desprecio incurable del hombre en todos, piedad por el sufrimiento humano en los civilizados, endurecimiento en los brutos»[7].

Esta desesperación se nutre de la realidad cotidiana de la guerra. Y en primer lugar de la visión de la espantosa violencia de los bombardeos que reducen hombres y material a papilla: las dos terceras partes de las pérdidas humanas son causadas por la artillería. Esta desesperación se nutre también del abatimiento psíquico que afecta a numerosos combatientes ante el espectáculo de los cuerpos humanos «despedazados», e incluso transformados en deshecho: «Por el aspecto, escribe Léon Werth a propósito de un cadáver, es una cosa vieja, uno de esos objetos de los que no se conoce ya el uso y que se encuentra uno en el piso de un viejo granero».[8] Un objeto abandonado a la miseria de todos, que se pudre en verano y se congela en invierno, anota Étienne Tanty el 2 de febrero de 1915 al describir… «un cadáver desecado y helado al que los cuervos le han vaciado el cerebro, otro al que un obús lo ha despedazado».[9]

La hecatombe fue espantosa desde las primeras semanas de combate, con frecuencia infinitamente superior, en materia de pérdidas, al balance de los combates ulteriores. Étienne Tanty, quien participa en la retirada de Bélgica durante el verano de 1914, anota el 20 de septiembre: «La realidad supera nuestra imaginación». Él confiesa tres días más tarde ya no poder escribir «después de haber visto lo que he visto —espectáculos sin nombre de todas las miserias […]. Pero aquí, no queda nada de humano».[10]

Cartas de soldados, por decenas de miles, se hacen eco de ese horror. El 16 de julio de 1916, en una carta dirigida a su amigo Marcel Papillon, el soldado Combes hace referencia a los combates de Verdún, que desde finales de febrero causan verdaderos estragos. «Estoy todavía vivo y todavía en Mort Homme,[*] escribe. Desde que estoy en esta región, he vivido momentos muy

penosos, particularmente el 15 y el 17 de junio. La imaginación más feroz no puede concebir un infierno semejante. En los restos de las trincheras y los pasadizos, todos calcinados, todos vueltos y revueltos por implacables obuses, es una confusión siniestra de fusiles rotos, de cascos deformados, de equipos hechos jirones y de jirones de soldados. Es en muchos lugares la exhalación mortal del olor de los cadáveres mal enterrados o que esperan todavía la sepultura. Varias veces ya, he subido las pendientes del inmortal calvario en el que han caído con su cruz y su resignación tantos desgraciados soldados. Al menos una vez he tenido las piernas literalmente cortadas por la emoción y por el miedo. Hasta aquí, no había tenido la costumbre de correr sobre los muertos: cuando la ocasión nos obliga a hacerlo, ¡caray!, eso de cualquier manera le hace a uno sentir algo»[11].

Caminar sobre cadáveres, vivir en medio de ellos, utilizarlos como barrera, como troncos o vigas… El guardiamarina Laby, médico militar, anota el 28 de septiembre de 1916: «Los surcos muy profundos del camino han sido cubiertos de cadáveres por los ingleses, para permitir que pasen los carros». «Hay muertos amontonados por los ingleses en los surcos para arreglar el camino y dejar pasar los camiones de abastecimiento, añade el 10 de octubre de 1916. Es una visión horrible: se hunde uno en el barro hasta las rodillas, entre los muertos».[12] Se escucha el mismo eco asustado entre las tropas coloniales: «No es la guerra, es el fin del mundo», escribe a los suyos un soldado hindú en 1915 después de la ofensiva británica de Neuve-Chapelle en Flandes. «Somos como el grano echado de nuevo al horno y a partir del cual no crece nada ya», escribe a su padre el soldado sikh reclutado por el ejército británico.[13] Más tarde, durante el periodo de entre-guerras, esas visiones de horror constituyeron *también* el universo mental de los sobrevivientes de los combates. «Pero, yo, yo no he llorado, escribe Tanty el 6 de noviembre de 1914, porque ya no puedo llorar […], es una desolación ante la que uno permanece atontado»[14].

La brutalización

En la retaguardia, los espíritus más lúcidos han comprendido que, a contrario del discurso oficial, esa guerra, lejos de ser la última, abría el camino a otras hecatombes. «Es una inundación, anota Franz Kafka a comienzos del conflicto. La guerra ha abierto las esclusas del mar. Los puntales que sostenían la existencia humana se han hundido»[15]. Jeanne y Michel Alexandre,[16] intelectuales, militantes socialistas y pacifistas

franceses de la primera hora, redactan a inicios de 1917 un «Llamado a los civiles»: «La horrible costumbre llega, más se ha matado, más se matará […]. El río de sangre inunda la tierra […]. La guerra dura, el mundo occidental está amenazado de desaparecer materialmente, moralmente».[17] La noción de «brutalización», que el historiador Georges L. Mosse ha contribuido a vulgarizar, encuentra aquí su plena medida, en esta aceptación por parte del conjunto de la sociedad de un nivel de brutalidad en materia de violencia colectiva más elevado que el que se consentía antes de la Gran Guerra. Los crímenes cometidos por los alemanes contra los civiles durante el verano de 1914, en Bélgica y en el norte de Francia, lo mismo que en el frente oriental, estaban probados, incluso si el miedo los había amplificado. Conocidas por el comando alemán, esas violencias no constituían «excesos» de una soldadesca ebria. Dan testimonio, al contrario, de la aceptación, desde el verano de 1914, aquí y allá, de un nivel de barbarie que, tan solo seis meses antes, habría parecido inconcebible. La imaginación —niños con las manos amputadas, mujeres con los senos seccionados, etc.—, ha ocultado las verdaderas atrocidades. Como lo ha mostrado Annette Becker,[18] la organización de la ocupación alemana en esa zona lleva ya en germen el sistema nazi de exacciones contra los civiles: chantaje a los rehenes, ejecuciones de civiles, trabajo forzado, deportaciones, subalimentación planificada, en fin… todo, con la excepción del antisemitismo asesino.

La Gran Guerra contribuye a borrar un poco más las nociones de «frente» y de «retaguardia».[*] Las exacciones contra los civiles no son evidentemente exclusivas de este conflicto. Importa más, en cambio, el hecho de que esas violencias son a veces coordinadas por los estados mayores, que las convierten en un arma de guerra entre otras. El uso del gas de combate, al igual que los primeros bombardeos de la retaguardia por la aviación o por la artillería de largo alcance —París fue el blanco de estos ataques en 1917 y 1918— están entre las primeras señales de esta teoría de la «guerra total» defendida por el general Erich Ludendorff a principios de los años 1930. De esta forma, la distinción entre civiles y militares se borra un poco más, en la medida en la que todo el mundo civil participa en la guerra a través de la movilización económica y cultural.[19]

La Primera Guerra Mundial no ha inventado ni el campo de reagrupamiento ni el concepto de deportación, pero ella ha puesto los principales jalones del mundo concentracionario. Entre 1914 y 1918, el proceso de la deportación de los civiles ha sido perfeccionado por los

alemanes en los territorios ocupados,[20] un proceso que en Bélgica y en el norte de Francia, y en ciertos respectos solamente, presenta algunos aspectos en común con lo que serán las redadas operadas en los guetos polacos en 1942. De noche, la zona designada es rodeada por gendarmes y soldados alemanes. Provisto con un único equipaje, cada quien debe estar listo para partir. Reunidos en la calle, los futuros deportados son reagrupados en la iglesia o en la escuela, y después forzados a subir a bordo de vagones de mercancías. La Alemania imperial no ha ciertamente inaugurado las políticas de internamiento de los civiles, esa constante del estado de guerra del siglo XX cuyo origen se remonta al menos a la guerra de los Boers en 1901. Pero su administración escoge deliberadamente mezclar, en el seno de un mismo lugar de relegación, a prisioneros de derecho común y a civiles arrestados en el curso de redadas. Se identifica ya ahí una voluntad de regulación interna del sistema concentracionario. De la misma forma en que en el *Lager* se verán mezclados los prisioneros de derecho común (triángulo verde) y los detenidos políticos (triángulo rojo).

La guerra total

La extrema violencia de los combates ha impactado a todos los contemporáneos. Las heridas infligidas han deformado el cuerpo y los rostros, los heridos no fueron siempre respetados —muchos recibieron el tiro de gracia—, muchos prisioneros fueron asesinados, por no poderlos vigilar, por los «limpiadores de trincheras»; los rescatistas fueron en fin tomados como blanco, a pesar de llevar visible el brazalete de la Cruz Roja. La totalización de la guerra se tradujo en un salvajismo de los métodos de combate. El nivel elevado de pérdidas permaneció mucho tiempo secreto. Y con motivo: el ejército francés habría perdido *cada día* 900 hombres en promedio, y el ejército alemán —que combatía en dos frentes— cerca de 1.300. El ritmo de las pérdidas no está en proporción con las previsiones de los contemporáneos. En Francia solamente, desde el comienzo de la «batalla de las fronteras», el 3 de agosto de 1914, al final de la batalla del Marne, el 9 de septiembre de 1914, 250.000 soldados murieron, o sea *7.000 por día*. Es esa dimensión fuera de toda norma, conjugada con la amplitud de los bombardeos —las dos terceras partes de las pérdidas se debían a los obuses—, la que incita a Jules Isaac a escribir el 3 de junio de 1917: «Lo que yo comprendo, es que cada vez es más difícil comprender unos acontecimientos que no tienen nada que ver con los sucesos anteriores, aunque existan aparentes semejanzas».[21]

Después de la práctica colonial en ultramar, la Gran Guerra ha marcado un nuevo nivel en el hundimiento del mecanismo de control de las pulsiones, como si, para retomar los términos de Norbert Elias, se hubiera asistido a un retroceso masivo del proceso de civilización. En un informe relativo a la actitud de los austríacos que acababan de invadir Serbia, el doctor Reis, miembro de la Cruz Roja helvética, anota en 1914: «Este sistema es el de la exterminación». Un poco más lejos, habla de un «deseo de exterminar».[22] Todo sucede como si la Primera Guerra Mundial, al banalizar la violencia, hubiese abierto la vía a violencias más graves todavía.

«Una grasa inmunda escurre de las paredes, le cuenta Jules Isaac a su mujer el 29 de junio de 1915, y es necesario que los enfermeros desinfecten constantemente ciertas paredes de las trincheras. En realidad, vivimos rodeados de cadáveres […]. La vida y la muerte forman aquí una excelente pareja»[23]. En todos los combatientes prevalece el sentimiento de una transgresión suprema, de una superación de lo concebible. Jules Isaac escribe aún el 15 de mayo de 1916, cuando descubre el sector de Verdún: «La tierra humeaba como un volcán. Nunca antes la resistencia humana ha sido sometida a una prueba semejante. Esto supera todo lo imaginable».[24] Del mismo lado del frente, el poeta soldado inglés Wilfrid Owen escribe en octubre 1918 a Susan Owen: «No encuentro otro término para calificar mi experiencia que el de suprema. Esta ha superado todos los límites de mi horror».[25]

El general French dirige el cuerpo expedicionario británico en Francia en los inicios de la guerra. Veterano de los conflictos coloniales, en particular de la Guerra de los Boers mantenida a principios de siglo en África austral, se muestra pronto estupefacto ante el poder destructor de la guerra moderna. Sale abatido de los hospitales militares cuando visita regularmente a los heridos: «Es horriblemente triste y patético el ver hasta qué punto estos muchachos conservan buen talante, se muestran alegres y pacientes… ¡Yo detesto tanto todo esto!».[26] French es finalmente relevado de sus funciones y reemplazado por el general Haig, quien se muestra menos sensible.

Podemos tratar de localizar algunos jalones en ese proceso de totalización de la guerra. En la región del norte ocupada por los alemanes, los civiles franceses sometidos a trabajos forzados descubren la realidad de la muerte en masa: «Yo he debido enterrar a unos soldados muertos desde hacía ya varias semanas, cuenta uno de ellos, pues despedían un olor nauseabundo. Esos muertos estaban desnudos. La mayoría tenían brazos y piernas arrancados o amputados. Todos esos restos de cuerpos yacían amontonados y eran

arrojados en una fosa común».[27] La guerra total acostumbra a la *idea* de la exterminación. En abril de 1915, el uso de gases asfixiantes hace comprender a los contemporáneos que un umbral acaba de ser franqueado, que rebaja a la humanidad al nivel de las ratas. Esas son las palabras empleadas por el general alemán von Deimling, encargado del primer ensayo de utilización de los gases el 22 de abril de 1915. «La misión de envenenar al enemigo como se envenena a las ratas me hizo el efecto que ella debe provocar en todo soldado honesto: me repugnó». De hecho, a comienzos de la primavera de 1915, tres acontecimientos concomitantes transforman la naturaleza del conflicto en una «guerra de exterminación».[28] En primer lugar la utilización —en los dos frentes— de gases asfixiantes por el ejército alemán en abril de 1915, en segundo lugar el genocidio de los armenios que comienza el 24 de abril de 1915, y en fin las ofensivas lanzadas por Joffre en Artois y en Champagne de febrero a mayo de 1915. En abril de 1915 el mando francés establece un primer balance completo de sus pérdidas y evoca en sus documentos internos un «consumo de hombres», del mismo modo que recapitula su consumo de obuses. El vocabulario usado es inseparable de la idea de cruzada.[29] El carácter despiadado del conflicto, nutrido por la creencia y la fe, es apoyado por la convicción de una misión que es asignada, no en nombre de una fe religiosa, sino en nombre de una religión nacional erigida en nuevo absoluto.

La palabra «cruzada» evoca ella sola el clima de apocalipsis que, en todos los campos, ha facilitado la transgresión de los límites de violencia. El obispo de Londres Winnington-Ingram llama en 1915 a la «exterminación» de los alemanes en un texto sobrecogedor, incluso si hay que leerlo, como lo recuerda Annette Becker, «en el contexto apocalíptico de 1914-1915, de los límites de violencia y de crueldad rebasados en contra de los civiles»:[30] «Que aquellos que aman la libertad y el honor, que aquellos que hacen pasar sus principios antes que la facilidad y que la misma vida, se reúnan en una gran cruzada para matar alemanes. No por el placer de matarlos, sino para salvar al mundo; matar a los jóvenes y a los viejos, matar a los que han mostrado alguna caridad para con nuestros heridos lo mismo que a los sucios que han crucificado al sargento canadiense, que han supervisado las masacres de los armenios, que han hundido el *Lusitania*, que han utilizado ametralladoras contra los civiles de Aerschott y de Lovaina, matarlos porque si no la civilización y el mundo serán ellos mismos aniquilados». Reencontramos este mismo atractivo por el fin del mundo, del lado alemán, en 1918, cuando, ya perdida la guerra, el estado mayor de la marina pretende lanzar un último ataque, frontal y suicida, contra la flota británica. El rechazo

opuesto por los marinos a una orden tan insensata, marca en octubre de 1918 el principio de la revolución alemana. Es en este orden de ideas que se lee también la continuidad de los dos conflictos, lo que ya habían percibido numerosos contemporáneos. «De esta forma, las grandes expectativas de la guerra, decepcionadas por la falta de esa parusía del mundo mejor prometido para la post-guerra, han sido recuperadas por las diferentes formas de totalitarismo»[31].

Raramente mencionadas en las historias escolares, algunas cifras traducen la violencia de los combates: en Francia, fueron identificados menos de 700.000 cadáveres de entre más de 1.400.000 muertos, 240.000 restos mortales fueron entregados a las familias. En 1976, el historiador británico John Keegan mostraba cómo la Gran Guerra había rápidamente evolucionado hacia una forma de «guerra total», ese combate inexorable y sin escapatoria. El bombardeo gratuito de las ciudades, aunque no ofrecieran estas ningún interés estratégico, el ataque directo al personal sanitario de evacuación —en particular los camilleros que llevaban a los heridos a los primeros puestos de socorro—, toman parte en esa voluntad de exterminar al enemigo. El lº de julio de 1916, primer día de la ofensiva británica en el Somme, una tercera parte de los 20.000 muertos británicos habrían podido ser salvados si se hubieran respetado las prácticas de asistencia que estaban en vigor cincuenta años antes, explica Stéphane Audoin-Rouzeau.[32] Así, a despecho de las convenciones de la Haya de 1899 y de 1907, no es hacia una forma más civilizada de la guerra que se ha ido, sino hacia un salvajismo sin límites.

Los combatientes y los médicos del frente sufrieron en su propia carne la totalización de la batalla. El guardiamarina Laby anotaba en plena batalla de Verdún, el 23 de mayo de 1916: «Uno de mis camilleros, Sandrin, fue hecho migajas: de él no se encontró más que un barro rojo […]. Otro, un peluquero, es transportado en una lona de tienda de donde salen sus entrañas, que cuelgan hacia afuera: no olvidaré nunca sus gritos de dolor y su expresión de condenado […]. ¡Qué lamentable cuadro cuando cae la noche y, en consecuencia, las relaciones con la retaguardia se hacen posibles, ver a esos pobres diablos tenderle a uno la mano, escucharlos suplicar que se les evacúe antes del amanecer!».[33] Es el soldado Étienne Tanty también quien, el 6 de enero de 1915, expresó su miedo, como todos los otros, de la herida por explosión de obús que «tortura» y su angustia de la «horrible mutilación» evocando el «salvajismo moderno».[34] En otro sector del frente, en enero de 1915, el soldado Marcel Papillon escribe a sus padres, unos campesinos del

Yonne: «No es una guerra lo que está sucediendo, es una exterminación de hombres».[35] Es por lo demás el mismo término que empleará Léon Werth en *Clavel soldado* (1919) cuando hará decir a uno de sus personajes: «O piensas que hay que ir hasta el final de la exterminación y que la causa es sagrada… Y entonces debes hacer que te rompan el hocico al lado de los jóvenes. O piensas que es tiempo de acabar con eso. Y entonces deseas el fin y no la masacre de los jóvenes».

Exterminar al enemigo del frente

Los combatientes de primera línea, simples soldados sin protección, han sufrido de cerca la «guerra de exterminación». Marthe Papillon es doméstica en París. Sus tres hermanos están en el frente. Los padres se ocupan de la granja cerca de Vézelay. «Cuando llegamos a la estación, escribe Marthe a sus padres el 8 de febrero de 1915, transportaban a 130 infortunados heridos. Ya no eran más que jirones». «Es la carnicería que vuelve a comenzar, más encarnizada que nunca, escribe el 7 de abril de 1915 su hermano Marcel a la granja familiar. No es posible que todavía se pueda pasar a través de semejante masacre»[36]. Después de haber participado en una de las ofensivas decididas por Joffre, anota seis días más tarde: «Hemos pasado una semana terrible, es vergonzoso, horroroso; es imposible hacerse una idea de semejante carnicería. Jamás podremos salir de semejante infierno. Los muertos cubren el terreno. Boches[*] y franceses están amontonados los unos sobre los otros, en el barro. Se marcha por encima de ellos y con el agua hasta las rodillas […]. En el trance en que nos encontramos, la muerte nos espera a cada instante. Es pues inútil que me enviéis nada […]. En cuanto a la muerte, si llega, significará una liberación. No es creíble que se pueda hacer sufrir y maniobrar a hombres de esa forma, para avanzar unos metros de terreno».[37] «Es imposible hacerse una idea de esto, hay que verlo, agrega el 7 de julio de 1915, después de haber sufrido el fuego de los cañones de 305 […]. No se puede ver nada más terrible: el cañón, los fusiles, los relámpagos, los truenos y… la lluvia a torrentes. Los estertores de los moribundos, la quejas de los heridos. Bello espectáculo de la civilización para el siglo XX»[38] «¡Qué miseria!, es horrible hacer sufrir a los hombres de esta manera. Los progresos han hecho al mundo más salvaje que los antropófagos, anota el 3 de agosto de 1915. Los que son difuntos desde el mes de agosto de 1914 son dichosos.»[39]. De los 17 hombres de la escuadra que partieron con él de

Troyes el 4 de agosto de 1914, no quedan más que dos en diciembre de 1915, el cabo y él mismo.

«Sí, es la noche, escribe a su mujer Alice el intelectual Robert Hertz, el 17 de noviembre de 1914, y en esta noche las muchedumbres humanas se buscan a tientas para matarse entre ellas»[40]. Esas «muchedumbres humanas» ignoran sin embargo la verdadera cesura del conflicto en la historia de las guerras, la preparación metódica, por unos aparatos de Estado, de una guerra de aniquilación del adversario. Igual que el genocidio, pensado y planificado, esa guerra fue *progresivamente* concebida en efecto como voluntad de exterminación del enemigo, al menos en el frente. Así Alemania fue varias veces acusada de preparar la guerra bacteriológica. En 1917, la legación de Alemania en Bucarest es acusada de ocultar seis ampollas de vidrio que contendrían, se decía —pero el rumor también juega su rol— el bacilo del carbunco. En París, el doctor Roux, director del Instituto Pasteur, comenta en el *Boletín de los Ejércitos*: «Los *boches*, infectando a los animales, esperaban infectar al hombre. Nuestros enemigos, que pervierten todo, incluso la ciencia, han intentado hacer pues de la más beneficiosa de todas, a saber la microbiología, un arma sarnosa».[41] Más allá de esta retórica belicosa, la química alemana es puesta efectivamente al servicio de la exterminación industrial. Premio Nobel de química en 1919, Fritz Haber fue uno de los principales responsables de la utilización del gas durante la segunda batalla de Ypres (1915). En *La movilización total*, publicado en 1930, Ernst Jünger se convertirá en el analista de esta masificación de la muerte: «Al igual que toda vida porta en ella misma el germen de su muerte, ese fenómeno nuevo que son las grandes masas implica una suerte de democratización de la muerte. El jefe de escuadrilla que desde las alturas de la noche da la orden de bombardear, ya no es capaz de distinguir los combatientes de los no combatientes, al igual que las nubes mortales de los gases se extienden sobre todo lo que vive con la indiferencia de un fenómeno meteorológico. El hecho de que tales amenazas sean posibles, supone una movilización que no sea ni parcial ni general, sino efectivamente total, y enrola incluso al niño en su cuna; pues él está amenazado, como todo el mundo, e incluso más que cualquier otro». Al final del capítulo, Ernst Jünger resume su visión de la «era de las masas y de las máquinas». «Cada existencia individual deviene entonces, sin que el menor equívoco pueda subsistir mucho tiempo, una existencia de *trabajador*, a la guerra de los caballeros, a la de los soberanos, sucede la guerra de los trabajadores —y el primer gran enfrentamiento del

siglo XX nos ha dado ya un adelanto de lo que serían su estructura racional y su carácter despiadado»[42].

La guerra no ha vacunado a nadie contra el horror, ha confortado al contrario los esquemas de virilidad que prevalecían antes de 1914.[43] Ella ha abierto el camino al hombre de acero, enérgico y sin falla, mientras que las formas nuevas de la guerra, *vía* la *exterminación* del adversario, han hecho retroceder al soldado a las formas más arcaicas del combate.

La guerra química:
una concepción biológica del enemigo

La guerra total hace del genocidio el medio para solucionar los problemas políticos. El arma química fue en su tiempo el símbolo más poderoso de una voluntad exterminadora ligada a la naturaleza ideológica del conflicto, lo mismo que a la «era de las máquinas y de las masas» evocada por Jünger. Ninguna duda cabe de que en ese dominio Alemania se ha singularizado, usando 52.000 toneladas de productos químicos contra 26.000 por parte de Francia y 14.000 por parte del Reino Unido.[44] El recurso al arma química fue cada vez más frecuente: 52 % del tonelaje de los productos fueron utilizados durante el último año del conflicto,[45] 70 % de las víctimas del gas fueron alcanzadas en 1918. Sin embargo, si nos atenemos al solo balance de las pérdidas, el gas no fue responsable «sino» del 3 % de los muertos. Empero, en la memoria colectiva, es él el que suscita el terror más fuerte. ¿Han confundido los contemporáneos a esta nueva arma que ataca con prioridad a los bronquios y provoca la sofocación con el temor tradicionalmente suscitado por la tuberculosis? Sin duda, pero la razón de este miedo masivo hay que buscarla acaso en otra parte. Los contemporáneos comprendieron que con el gas asfixiante la guerra tomaba una nueva dimensión. De arma de ruptura en 1915 (se trataba entonces de abrir el frente enemigo por sorpresa), se ha convertido rápidamente en arma de aniquilación. Walter Benjamin hablará más tarde de las «noches de exterminación de la última guerra…», percibiendo dialécticamente en el progreso técnico una formidable regresión de la civilización.

Pues el enemigo ya no es más ese adversario que hay que forzar a la derrota, sino una rata, vector de peste, que hay que destruir. La Gran Guerra no inaugura ciertamente la retórica racialista, pero la empuja a un paroxismo jamás logrado hasta entonces. El enemigo es primeramente definido por su «raza», y su «raza» sola explica los crímenes de los que se le considera

culpable. En una carta dirigida a su amigo Xavier Léon, Élie Halévy anota el 8 de agosto de 1917: «La idea religiosa ha perdido mucho de su importancia: y son las guerras de razas las que ocupan el sitio de las guerras de religión».[46] Así, se dice, los alemanes cometen crímenes en el norte de Francia y en Bélgica por el hecho de su «germanidad», es decir, de su esencia dañina. Ese «análisis» anula todo libre albedrío, y también libera a cada cual de su responsabilidad personal frente al mal. Elude cualquier cuestionamiento de tipo político sobre los basamentos de la crueldad organizada. Ahora solo importan la sangre y la raza, el principio biológico que rompe en la especie humana una unidad que estaba en el fundamento de la Ilustración y de la herencia bíblica.

En Francia, por ejemplo, desde el comienzo de la guerra, la animalización del enemigo es algo común. Un discurso médico, difundido ya mucho antes del conflicto, y que forma parte del clima eugenista ambiente, evoca la «bromhidrosis fétida» de los alemanes, su «poliquesia» (defecación frecuente), su regresión hacia la animalidad. «Alemán» se aparenta a nocivo. El cotidiano *Le Matin* titula el 17 de noviembre de 1915: «Peor que los *boches*: las ratas». «Ellas pululan y se lanzan al asalto de los acantonamientos, como los *boches* sobre el Yser, por batallones en masa […]. Como los *boches*, comienzan a ser acosadas, y la penuria, que sin embargo entre ellas no se debe a ningún bloqueo, las vuelve capaces de todas las audacias»[47]. El 31 de enero de 1915, el mismo periódico se había lucido ya con el tema de los «*boches* y de los piojos». «Biologizar al enemigo» lo excluye de la especie humana. Así, el «olor» del alemán hace glosar a ciertos medios médicos franceses. Unas revistas médicas aseguran que se muere asfixiado en un acantonamiento de alemanes. El profesor Edgar Bérillon explica en la *Chronique médicale* del 15 de julio de 1915 que «los alemanes orinan por los pies»;[48] que sus secreciones hipertrofiadas se deben a su «orgullo desmesurado»; de ahí su impulsividad, su irritabilidad… La orina alemana es más nociva que otra, se añade, pues su porcentaje de nitrógeno tóxico es superior al 20 % —el normal oscila alrededor del 15 %, precisa la ciencia médica. «Se trata de olores compuestos, analiza Bérillon. Olor hircínico que emana de las axilas. Olor de chivo. Olor butírico, cuyo sitio de elección se encuentra en los intersticios de los dedos de los pies. Olor espermático, que se explica por la aptitud bien conocida de los alemanes a jugar el rol de animal reproductor. Olor de escatol, en relación con la producción de excremento verdaderamente prodigiosa de los alemanes…»[49] Según Bérillon, el olor secretado por los pueblos está en el origen de los odios

feroces que se tienen los unos a los otros. Así explica, en parte, el conflicto entre negros y blancos en los Estados Unidos, y el hecho de que «las poblaciones de Alsacia-Lorena se hayan mostrado tan refractarias a la asimilación germánica. Es que una cuestión de olor de raza divide profundamente a la raza indígena de la raza de los invasores. El olor de la raza alemana ha producido siempre las impresiones más desagradables sobre la función olfativa de nuestros compatriotas de Alsacia-Lorena».[50] El mismo Bérillon se muestra inagotable sobre la «poliquesia de la raza alemana» que, explica, «por su constancia, por su repetición y por su fijeza, constituye un carácter de raza. Está ella en relación con el alto grado de glotonería y de polifagia, en la medida en la que toda polifagia implica una poliquesia. Desde el punto de vista clínico, está caracterizada por una actividad hipertrófica de la función digestiva. Desde un punto de vista mental, los impulsos irresistibles, y la escatomanía, son manifestaciones sintomáticas de la degeneración mental hereditaria. En todos los casos, esa es la demostración formal de un estado de inferioridad a la vez fisiológica y psicológica».[51] Esta reducción del otro a una esencia biológica contribuye también a la brutalización del combate.

* * *

Es con razón que, en su prefacio a los *Escritos de guerra* de Marc Bloch, Stéphane Audoin-Rouzeau señala que asistimos a la «desaparición completa y súbita de todas las normas del tiempo de paz en provecho de una situación de anomia total».[52] Los contemporáneos han percibido intuitivamente la cesura con el mundo tradicional de organización de la civilización, ellos han sentido el alcance de una devastación de donde iban a emerger unos valores y unos comportamientos antihumanistas. El 5 de diciembre de 1914, Robert Hertz confía a su esposa Alice su «sentimiento de que [la guerra] es un crimen contra la humanidad».[53] Más tarde, Paul Valéry, Gabriel Marcel y tantos otros, multiplicarán los análisis sobre este «suicidio de Europa» comenzado el 22 de agosto de 1914. Lo esencial sigue siendo que, en el corazón mismo de los combates, numerosos contemporáneos han percibido bien la novedad del enfrentamiento, ya se trate de grandes intelectuales como Élie Halévy y Robert Hertz, o de simples campesinos como los hermanos Papillon.

Esta guerra de cruzada en la que el enemigo deviene una masa a-humana que hay que erradicar, confirma el triunfo de una visión biológica de la humanidad. La raza excluye del género humano, y para una cierta medicina

francesa, por ejemplo, se es alemán u hombre. Toda identidad supranacional está excluida cuando únicamente lo biológico manda en la representación de la vida social. Mientras que en el mundo tradicional la única pérdida considerada era la del alma, en una sociedad moderna la caída es de orden biológico y corporal, en particular bajo la forma de la mancha inducida por unas relaciones sexuales «mestizas». La secularización transfiere la trascendencia del alma hacia el cuerpo, y de lo espiritual hacia lo biológico.

La visión darwiniana del mundo afecta a la mayor parte de los pueblos de Europa occidental. Sin embargo, *a contrario* de la realidad de más allá del Rhin, los partidarios más violentos del darwinismo social no han tenido arraigo en la universidad francesa. Incluso si algunos eminentes médicos franceses han firmado en el curso de la guerra numerosos textos que hacían la apología de la selección de los más aptos para el combate. La «selección natural» haría al hombre mejor. Esta ley no escrita (y dicha raramente) que pretende que solo los fuertes tienen derecho a vivir constituye la nueva trascendencia. «Quien es incapaz de adaptarse sucumbe, asegura el 6 de enero de 1915 el profesor de medicina Chauffard. Y bien, digámoslo en voz alta, nuestra raza francesa se ha adaptado, desde el comienzo y de forma admirable, a este peligro imprevisto […]. La guerra es el reactivo más sensible de la resistencia nerviosa de una raza. Si la prueba ha sido dura, ha derivado en nuestro honor, pues ha dado testimonio de que la raza francesa no ha degenerado»[54].

Muerte de masas y proceso de deshumanización

«Ustedes no saben qué odio siento por los apologistas de la carnicería», escribe a sus padres el soldado Étienne Tanty[55] el 18 de octubre de 1914. Para muchos de sus contemporáneos, la guerra fue una «polución moral», según las palabras de Georges Orwell, que abrió el camino a una época de brutalidad generalizada. Dicho esto, Orwell evocaba también la empresa de embrutecimiento conducida por las instituciones que participaban en el «control de los espíritus». Raros son los que se escaparon, los que se sustrajeron o supieron protegerse eficazmente.[56] En el curso de los combates que él sigue de lejos —contra su voluntad—, Élie Halévy comprende la nueva naturaleza de la guerra. Reflexionando más tarde sobre los regímenes autoritarios —que él designa con la antigua palabra de «tiranías»— nacidos de la Gran Guerra, anotará que la «era de las tiranías»[57] ha comenzado en agosto de 1914, cuando la guerra ha conducido a… «una estatización del

pensamiento» y a la «organización del entusiasmo».[58]. Era señalar los lineamientos de un enrolamiento cultural inseparable de las sociedades de masa, los pródromos de la «propaganda» de las sociedades totalitarias.

En el ejército francés, 250.000 muertos en combate nunca fueron encontrados, y es también la amplitud de este traumatismo de una muerte anónima y masificada la que da cuenta del culto organizado alrededor de la tumba del Soldado desconocido.

Porque la mayor parte de las víctimas ya no son identificadas, en numerosas comunas los monumentos a los muertos nombran a unas personas de las que se ignoran los cuerpos, mientras que en los osarios, como en Douaumont, se amontonan cuerpos de los que se ignoran los nombres. Ese es uno de los rostros que toma la muerte en masa en una guerra en la que, desde el momento en el que ya no hay nada delante de lo que uno pueda recogerse, ya no es solamente la vida la que es aniquilada, sino la noción misma de persona humana. «El mundo moderno, advertía Péguy, ha conseguido envilecer lo que es más difícil envilecer en el mundo, porque es algo que en sí mismo tiene, como en su textura, una suerte particular de dignidad, como una incapacidad singular para ser envilecido: él envilece a la muerte».

Después de la guerra, se prestó menos atención a las atrocidades, como si se tratara de reconstruir una realidad apaciguada. El horror no fue ya más que un paréntesis en una normalidad civilizada. Olvidando hasta qué punto el darwinismo social, que seguía exaltando al fuerte justificado en su victoria en detrimento de un débil justificado en su muerte, había contribuido a preparar el camino del horror.

Se sabe el riesgo que consiste en reflexionar linealmente, adoptando un razonamiento de causalidad determinista que consistiría en identificar por lo largo mil signos anunciadores de un evento, prestándole, por ejemplo, a la Gran Guerra un carácter exterminador. Todos los análisis concuerdan sin embargo en considerar que con la Gran Guerra el objetivo de la victoria palidece ante la preocupación por aniquilar al adversario. Una guerra que se inscribe entonces en un proceso de totalización del conflicto cuyos primeros jalones son discernibles ya durante la guerra americana de Secesión (1861-1865).[59] En 1915, el papa Benedicto XV denunció «una guerra de exterminación a ultranza». La idea de un enemigo percibido como un mal a erradicar, constituyó una etapa en el camino del genocidio, y la utilización del arma química entra en ese marco de interpretación. Numerosos historiadores alemanes, rompiendo un tabú mayor, han señalado ahí la responsabilidad de su país. Publicando *Griff nach des Welmacht* en 1961, Fritz Fisher provocó en

Alemania una polémica que resaltaba hasta qué punto esta historia no había sido analizada aún. Para Fisher,[60] el Reich wilhelmiano tuvo una responsabilidad mayor en el desencadenamiento y en la radicalización de la Gran Guerra. Al cuestionar la política bismarkiana, Fisher pensaba cumplir una misión de orden político y moral. Escandalizando a una parte de sus conciudadanos, él quería subrayar la responsabilidad de Alemania, y en particular de la casta político-militar que entonces dirigía el país, en el desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial. Así, cita varias veces la reunión del Consejo de Guerra del 8 de diciembre de 1912, que juzgaba el conflicto «inevitable» e incluso lo preveía en un lapso de año y medio, para el verano de 1914, el tiempo necesario según él para la preparación de la marina por el almirante Von Tirpitz.

En el curso de la guerra, los medios intelectuales franceses estuvieron agitados por la cuestión de saber si la ciencia tenía alguna responsabilidad particular en el «proceso de deshumanización» que habría, según ellos, afectado a Alemania. «¿La mayor parte de los intelectuales alemanes, interroga el historiador Christophe Prochasson, se hicieron los heraldos de estas "ideas del 14", conjunto incierto que se basa en los valores de fuerza, de virilidad, definiendo en fin, ellos solos, la "Ciencia alemana", esta *Kultur* que se enfrenta al refinamiento superficial de los valores de la "Civilización" que oponían los franceses a sus colegas alemanes?»[61]. El aspecto de cruzada revestido por la guerra fue evidenciado igualmente por el enrolamiento ideológico de los niños, carácter cultural del conflicto que participaba en el proceso de totalización del combate. Esta cruzada por la patria estaba anclada en el culto nacionalista de la «tierra y de los muertos», en la «sacralización de la nación» y en la «nacionalización de la religión».[62] Ella ilustra también hasta qué punto la laicización de los espíritus había modificado, sin anularlas, las formas de lo sagrado, desplazando sus sitios esenciales. «Es así como esta guerra atroz puede devenir una guerra santa», anotaba Victor Basch en 1915, él que había sido sin embargo uno de los fundadores de la Liga de los derechos del hombre en 1898.

El paso del antiguo respeto debido al no combatiente, o al combatiente herido y caído a tierra, a la voluntad de acabar con él por todos los medios, forma parte del franqueamiento de los umbrales de violencia. La codificación de una guerra total es una empresa imposible, *in fine* un engaño que da cuenta del carácter irrealizable de las misiones asignadas al Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR). La suerte reservada tanto a los prisioneros civiles como a los prisioneros de guerra ilustra esta evolución trágica. En los campos de

prisioneros, las autoridades alemanas se dedicaron a mezclar a los enfermos de tifo con los otros detenidos, como si tratara, a través de la epidemia, de continuar la guerra por otros medios, sin ninguna barrera ética. Hay que añadir a este cuadro la dureza de los castigos infligidos por la administración alemana en sus campos de prisioneros de guerra, pero también una gama de malos tratos que anuncia algunas prácticas del mundo concentracionario. El CICR, no obstante ser la prudencia encarnada, acabó por hablar claro en 1917. En un reporte fechado a comienzos del año, la organización de Ginebra denuncia: «Desde el final de 1916, el tratamiento infligido a los prisioneros en Alemania se ha vuelto cada vez más riguroso. Los castigos son en algunos campos de un rigor que parece excesivo […]. La idea que prevalece en todo el país, a saber que para con los prisioneros la guerra ha finalizado, no parece ser admitida por la autoridad militar alemana».[63] «¡Trabajar! ¡Trabajar! Testimonia un prisionero de guerra francés en Alemania. Tal era la palabra que nuestros guardianes aullaban sin cesar […]. Tenían también la consigna de golpear a los que, agotados, se apoyaban un segundo sobre sus palas»[64]. El hambre es también utilizada como un arma contra los prisioneros de guerra; aunque es verdad que Alemania sufría ella misma de una gran penuria. De regreso de su cautiverio en 1919, un médico francés anota que los alemanes han conseguido «mantener durante años a centenas de millares de individuos al límite de la desnutrición: gracias a esta experiencia en grande, que nadie había osado emprender hasta entonces, ellos han mostrado que una ración inferior en la mitad a la ración considerada como normal era compatible con la vida durante varios años».[65] Entre 1940 y 1944, numerosos equipos de expertos alemanes, geógrafos, economistas, demógrafos, especialistas en cuestiones de aprovisionamiento alimenticio, tramaron, en el secreto de sus oficinas, planes para hambrear a una parte de las poblaciones de la Europa oriental.[66]

* * *

La degradación del estatuto de la persona humana, la regresión hacia unas formas brutales de dominación, el olvido de los grandes principios y la vida reducida a poca cosa: los soldados se perciben ellos mismos como un rebaño llevado al matadero. Léon Werth usa la palabra *rebaño* en varias ocasiones en *Clavel soldado*. «Un muerto o un evacuado son olvidados en algunas horas. Se los reemplaza o el rebaño se estrecha […] Ellos se toleran como una bestia en un establo tolera a otra bestia que el dueño ha colocado allí»[67]. Mismo

eco en Jules Isaac el lº de mayo de 1915: «La infantería —si hacemos abstracción del carácter moral de la guerra— apenas es considerada como un ganado humano que hay que encerrar cuidadosamente dentro de un cercado».[68] Ese «rebaño» es reducido al estado de servidumbre por unos «amos» todo-poderosos. Esa imagen reaparece con fuerza en numerosos testimonios. Las nociones de *derecho* y de *ciudadano* parecen haber volado en pedazos. El 17 de enero de 1915, en una carta dirigida a sus familiares, Étienne Tanty evoca a unos soldados desamparados frente a sus oficiales… «la gentuza que pretende reducir a los ciudadanos franceses al estado de perros, aprovechándose de esta abominable crisis de salvajismo en la que estamos desde hace ya casi seis meses».[69] Él evocará a los mismos un poco más tarde bajo los rasgos de «pequeños señores feudales y de tiranos»,[70] unos amos que dominan a hombres reducidos al estado de *bestias*, una palabra incansablemente retomada por todos. Cuando Étienne Tanty anota el 20 de noviembre de 1914: «Aquí revienta uno como un animal, en la miseria física, e intelectual»,[71] se hace el portavoz de miles de otros testimonios surgidos de esos que llamamos «los humildes». Los oficiales también se sienten a veces cogidos por este sentimiento de ya no contar, por ejemplo el capitán Charles Delvert, quien escribe desde Verdún, en mayo de 1916: «Uno tiene la impresión de ser la bestia de las trincheras, el animal al que se empuja al matadero».[72] Otras expresiones sugieren una carnicería neroniana, comparando la suerte de los soldados a la de los esclavos de la antigua Roma, transformados en gladiadores destinados a matarse entre ellos… Algunos suboficiales evocan una regresión hacia el «bruto», hacia el «animal», mencionan frecuentemente el «estado salvaje», e incluso, como Tanty, la «edad lacustre».[73]

Observando a los artilleros en plena acción, Léon Werth, alias el soldado Clavel, señala: «Se diría que ejercen un oficio». Dice la verdad: matar es un oficio, y el asesinato es un trabajo. «Este hombre hace un buen trabajo», declara el soldado Albert Erlande a propósito de un hombre que ha participado, cuchillo en mano, en combates cuerpo a cuerpo.[74] Solo la noción de *trabajo* da cuenta de la división de la personalidad. Cuando el asesinato es transformado en tarea necesaria, la culpabilidad que le es correlativa se encuentra disminuida de tanto, e incluso anulada. Tecnificada, la guerra será cada vez más la obra de hombres trabajando, y de «especialistas». Esta separación [*clivage*: doble personalidad] no nace con la Gran Guerra, pero es con ella que adquiere su verdadera amplitud. Desde que la muerte es con frecuencia dada a distancia por el artillero —y por el aviador

también—, la ruptura se opera cada vez más entre el «buen padre-buen esposo» y el asesino. Esta segmentación [*clivage*] no es de ninguna manera sinónima de inmoralidad, esos hombres tienen también una conciencia moral que los cuestiona algunas veces. Pero la guerra es el mundo de la *amoralidad*, ella firma el triunfo de aquellos a los que su especialidad los aísla de la percepción del mal y de la necesidad de la *elección*.

La segmentación [*clivage*] es el asunto íntimo de los *especialistas*. Ella nutre las masacres haciendo coexistir en el mismo hombre normalidad y potencial de destrucción, civilidad e instinto criminal. En 1906, Marcel Proust escribe sobre los oficiales superiores franceses: «El contraste que hay entre la cultura, la distinción de inteligencia, y hasta el brillo del uniforme de esas gentes, y su infamia moral, es aterrador».[75] En 1916, a propósito de la guerra en curso, Max Weber evoca en una carta, no sin ambigüedad, esa segmentación de la conciencia: «Nosotros hemos proporcionado aquí la prueba de que somos un gran pueblo de cultura: unos hombres que viven en medio de una cultura refinada y que, fuera de su medio, se muestran a la altura del horror de la guerra (¡no es seguramente una empresa para un negro del Senegal!), para después, a pesar de todo,[76] regresar a casa con tanta dignidad, como es el caso para la gran mayoría de nuestras gentes; he ahí la humanidad auténtica».[77]

Ni Max Weber, ni la mayoría de los combatientes que han regresado del frente, confiesan que en el corazón de ese horror algunos pudieron experimentar una indecible voluptuosidad al matar. La memoria de cada uno ha con frecuencia ocultado esos momentos de trance individual en los que el placer se mezcla con la extrema violencia. Para algunos, matar fue también un gozo, pero esa confesión permanece, después de la guerra, casi indecible. En 1936, durante una ceremonia de entrega de la Legión de Honor, el institutor Brana se deja ir sin embargo y hace esta extraña confesión: «Yo habría podido añadir otra cosa y esto me lleva a haceros una confesión, una confesión que me cuesta y que pocos combatientes, sin duda por falta de saber leer en ellos mismos, se atreven a articular. La guerra ha hecho de nosotros no solamente cadáveres, impotentes, ciegos. También, en medio de bellas acciones, de sacrificio y de abnegación, ella ha despertado en nosotros y llevado a veces al paroxismo, antiguos instintos de crueldad y de barbarie. Me ha sucedido —y es aquí donde se ubica mi confesión— a mí que nunca he dado un puñetazo a nadie, a mí que tengo horror del desorden y de la brutalidad, que he llegado a sentir placer por matar. Cuando, en el curso de un enfrentamiento, nos arrastrábamos hacia el enemigo, la granada en la mano, el

cuchillo entre los dientes, como asesinos, el miedo nos cogía las entrañas, y sin embargo una fuerza ineluctable nos empujaba hacia delante. ¡Sorprender al enemigo en su trinchera, saltar sobre él, gozar del espanto del hombre que no cree en el diablo y que sin embargo lo ve de repente caer sobre sus hombros! Ese minuto bárbaro, ese minuto atroz tenía para nosotros un sabor único, una atracción mórbida, como en esos desgraciados que, usando estupefacientes, miden la extensión del riesgo, pero no pueden retenerse de volver a tomar el veneno».[78] El poderoso movimiento pacifista que siguió a la Gran Guerra nos ha hecho creer, erróneamente, en una «matanza sin asesinos».[79] El efecto de autocensura ha actuado a fondo, llevando a representar a los combatientes bajo el único rostro de víctimas, jamás como asesinos, y menos aún como asesinos consintientes, e incluso satisfechos.

Banalización de la violencia extrema

Jules Isaac está habitado por el presentimiento de que la transgresión generalizada que es la guerra conduce a su repetición. «Entre las dos líneas, un poco hacia nuestra izquierda, escribe a su mujer el 3 de octubre de 1915, la pradera está toda ella sembrada de cadáveres —que no han podido aún recoger después del último ataque fallido del 24 [de septiembre]—. ¡Guerra feroz! Los antiguos, que en su corazón eran menos bárbaros que nosotros, no dejaban de retirar sus muertos: las treguas eran frecuentes. Nosotros nos hacemos una guerra de asesinos»[80]. Lejos de ser la solemne lección de la que uno quiere convencerse —la «*der des der*», «la última de las últimas», se repetía desde el comienzo del conflicto—, la edad de la masacre, presiente el sargento Isaac, abre el camino a más grandes hecatombes todavía. Ilusión de creer en el retorno de la paz. La de los tratados, sin duda. La de los espíritus, no hay que contar con ella: «La vida que llevamos nos vuelve duros, escribe el lº de enero de 1916, extremadamente duros, nos conduce a una mentalidad primitiva, salvaje, en la que el instinto domina con violencia […]. Después de la guerra, quizás, después de cierto tiempo, volverán a ser ellos mismo lo que eran antes de la guerra, unos hombres cualesquiera… No creamos, por desgracia, que todo habrá terminado con la paz…».[81] En octubre de 1918, al aproximarse el final de los combates, el capitán De Gaulle, aún prisionero en Alemania, presiente el potencial de odio que la guerra va a dejar tras ella: «¿Es que las madres que lloran van de repente a secar sus lágrimas? ¿Es que los huérfanos van a cesar de ser huérfanos, las viudas de ser viudas? ¿Es que durante generaciones, en todas las familias de nuestro país, no se heredarán

los recuerdos formidables de la más grande de las guerras, sembrando en el corazón de los niños esos gérmenes de odios de naciones que nada puede apagar?».[82]

Los hombres que han pasado por el frente «están marcados por un signo, ya no es la misma humanidad»,[83] declara Jules Isaac en julio de 1916. «Yo no sé hacia dónde vamos, añade el 18 de septiembre de 1916, pero me asusto al pensar a veces que esta guerra no es un fin, sino un comienzo, y el preludio de cataclismos más horribles aún. Nunca las potencias del mal han sido desencadenadas como ahora; ellas no se detendrán en tan buen camino»[84]. La guerra ha hecho del odio un pacto social, una religión civil que agrega a los individuos bloque contra bloque: «Padre nuestro que estás en los cielos, escribe el francés Péricard, ensancha mi corazón para que pueda contener más odio».[85] A partir del otoño de 1916, los funestos presentimientos de Jules Isaac toman la forma de un análisis político. «Para qué decir lo que pienso, no quiero turbar su sueño. Lo que pienso me espanta a mí mismo: con eso basta»,[86] anota el 27 de noviembre de 1916. «El futuro me parece obscuro e insondable, precisa una semana más tarde […]. Yo creo que estamos en el comienzo de una monstruosa edad de bronce. Lucho por la paz, sin duda, pero con la triste convicción de que es una quimera»[87]. Su análisis se hace más político en el dolor de la lucidez. Lejos de creer, como la mayoría de sus contemporáneos, en el regreso de la preguerra una vez que haya sonado el fin de las hostilidades, él comprende que el mundo antiguo ya no volverá: «La vida normal parece continuar, anota el 26 de mayo de 1917, las antiguas instituciones parecen funcionar. Casi nada parece cambiado. Pero a mí me parece que ya casi nada del pasado se mantiene en pie, que de un minuto al otro, puede haber un inmenso y trágico hundimiento».[88]

La segunda guerra de los Balcanes en 1912-1913 había sido calificada de «guerra de exterminación» por los observadores occidentales. La Gran Guerra, que la siguió, ha banalizado la violencia hasta el punto que ha permitido consentir exacciones más espantosas todavía. Mientras que una masacre aislada como el pogromo de Kichinev, perpetrado en el imperio ruso en abril de 1903 —y que provocó 40 muertos—, había provocado una emoción considerable en Europa, matanzas de mayor amplitud, como las de los armenios en 1915-1917, la ola de pogromos de los años 1918-1920 en Ucrania y en Rusia —alrededor de 60.000 víctimas— no provocaron movimientos de protesta: marcaron un hundimiento de la capacidad de rebelarse.

Es en el curso de la guerra conducida en el frente oriental entre 1914 y 1917 que Alemania descubre la figura del judío del Este (*Ostjude*), un marginal absoluto a sus ojos, un miserable, un parásito, concebido pronto como algo nocivo.[89] Desde esos años se prepara intelectualmente la campaña racial en la guerra abierta por la Alemania nazi en septiembre de 1939 contra los eslavos y los judíos. Si la extrema violencia de los combates de la Gran Guerra ha rebajado el nivel de indignación, ha contribuido a banalizar los pogromos cometidos tras ella. Ahora bien, esas masacres fueron la antecámara del genocidio. En las zonas apartadas del frente del Este de Europa, hasta el Cáucaso incluso, unas deportaciones de minorías, organizadas por el poder zarista, tuvieron lugar hacia el interior del imperio ruso. Las campañas militares de 1915 y 1916 estuvieron acompañadas por devastaciones y despoblamientos que llevaban en ellos los gérmenes del horror de los años 1941-1945 en ese territorio inmenso de Europa Oriental que correspondía, más o menos, a la antigua Zona de residencia[90] para la población judía en el imperio de los zares.

Las masacres de los armenios perpetradas por los turcos y los kurdos a partir de abril de 1915 han allanado el camino para los genocidios ulteriores. Pronto nos acostumbramos a esos relatos de horror, a esos testimonios de una barbarie planificada cuyos testigos oculares proporcionaron en su tiempo una descripción que no deja de evocar las catástrofes futuras. Ya [está presente] el mismo abandono, el mismo desconcierto de los espíritus, el mismo desastre humano, como lo reporta, a propósito de los armenios que llegaban en jirones a Mosul, en Mesopotamia, ese director de una escuela francesa de la ciudad. Al escribir el 20 de junio de 1919 desde Constantinopla, en donde se había refugiado, este relata la llegada a Mosul, dos años antes, de algunos raros sobrevivientes del genocidio: «¡Ah! ¡Esas teorías espantosas de seres macilentos, descarnados, dando miedo de verlos, desfilando a través de las calles atestadas de moribundos, de mujeres en llanto, de niños en desgracia implorando la piedad divina! ¡No escuchaban desde el fondo de sus “harems” felices y opulentos, esa voz desgarradora del hambre que no se podía escuchar sin doblegarse! ¿Qué había entonces devenido la conciencia de ese puñado de acaparadores que asumían así delante de Dios la responsabilidad de tantos muertos?».

«Las calles ofrecen un aspecto siniestro, un silencio impresionante se cierne sobre ellas, interrumpido aquí y allá por los estertores de algunos agonizantes tendidos en los rincones. Ellos van a morir esta noche, y mañana, unos agentes de la municipalidad, durante su ronda matinal, los recogerán, los

amontonarán sin orden en ataúdes para ir a arrojarlos a una fosa común. Sin embargo, en algunos lugares, alguna animación. Es alrededor de una carroña, unas escenas de una bestialidad espantosa; unas bestias con cara humana, con un trozo de vidrio encontrado en la proximidad, cortan con avidez unos trozos de esa carne fétida que de inmediato devoran a dentelladas»[91].

El camino hacia otros conflictos

En *Clavel chez les Majors*, Léon Werth da cuenta de actos bárbaros de los que numerosos soldados fueron a veces los actores y con mayor frecuencia los testigos. Ahora bien, en su antología crítica intitulada *Témoins* que apareció en 1929, Jean Norton Cru se ha negado a darles crédito a semejantes textos y testimonios. Léon Werth, por su parte, quería solamente mostrar que era ilusorio pensar que hombres confrontados a semejante violencia volverían intactos a la vida en el plano psíquico. Sugería que la violencia sufrida e infligida los había envenenado como también había envenenado a la generación posterior, educada en el recuerdo de la masacre. En otros términos, la violencia no curaba de la violencia, y parecía haber preparado más todavía los espíritus para la guerra. Recordamos a ese antiguo combatiente francés que, con ocasión de una entrega de condecoraciones, evocaba el 15 de agosto de 1936, delante de sus antiguos camaradas de combate, cierta ebriedad en el crimen. Este agregaba: «A la salida de la guerra, de regreso a mi pueblo, en mi hermoso pueblo vasco (y aquí también me sonrojo a la idea de confesarles esta abominable deformación intelectual, pero quiero ser sincero hasta el final), es con ojos de guerrero que veía nuestros encantadores paisajes cubiertos de flores y de verdor. Aquí, sobre esta cresta, un magnífico emplazamiento para un grupo de combate; ahí, un camino admirable para sorprender al enemigo; más lejos, en este espolón, una posición ideal para una metralleta. ¡Ah, las bellas olas de tiradores enemigos que ella derribaría! Por todas partes, en los marcos más poéticos, en los más tranquilos, la obsesión del combate, la obsesión del crimen, la obsesión de la muerte… Y es esta desfloración del alma lo que yo le he perdonado menos fácilmente a la guerra».[92]

Se ha creído durante mucho tiempo que los contemporáneos estaban persuadidos de que ellos vivían la última de las guerras, y que posiblemente valía la pena soportar ese sufrimiento si mañana la humanidad iba a estar para siempre desembarazada de la guerra. En parte al menos, esta piadosa

ingenuidad es una reconstrucción de la memoria. Fueron muchos los contemporáneos que pensaron, al contrario, que el carácter inaudito de los sufrimientos soportados prepararía a la humanidad de mañana para tolerar otros de amplitud tan grande, si no es que mayor. Lejos de desembarazar al mundo de la guerra, el conflicto, se pensaba comúnmente, corría al contrario el riesgo de elevar el nivel de tolerancia ante el horror al inducir un sentimiento de fatalidad frente a la violencia. En *Refus d'obéissance* (1937), Jean Giono explicaba su desconfianza frente a la palabra «futuro» desde el momento en el que el mundo había sido mancillado por esa salvajada: «Y cada vez que salía a los caminos de la tierra, encontraba niños pequeños con los cabellos revueltos que jugaban con yerbas, y sabía que todo eso no era más que carne de carnicería, y no quedaba más remedio que llorar».[93] Al igual que Giono, decenas de miles de anónimos, que permanecieron silenciosos, tuvieron probablemente el presentimiento de entrar en una edad bárbara. El 22 de julio de 1915, A. Salomón, joven intelectual judío, le escribe a Georges Luckacs: «*Guerra* es una forma desafortunada de designar este entre-desgarramiento de Europa. ¿Es otra cosa que la decadencia del mundo europeo y que un siniestro destino lo que se abate sobre todos nosotros? Y, en todos nosotros, que estamos sujetos a la máquina del Estado, de todos los Estados, ¿no debería florecer en esta comunidad de pena un nuevo sentimiento de fraternidad y de amor de los hombres que rompa de una buena vez esta máquina?».[94] Como Giono, pero en el mismo instante esta vez, Léon Werth rechaza la idea según la cual algún día se acabara la guerra. «Cada día de guerra al que los pueblos consienten los acostumbra a la guerra, prepara una nueva guerra en el futuro»[95].

«Aquí, se destruye, aquí nada se crea, anota Étienne Tanty el 30 de mayo de 1915. Aquí, ya no se tiene alma, ya no se tiene corazón; todo es objeto de repulsión y de desesperación, todo es horrible»[96]. Esas visiones de pesadilla atormentarán durante mucho tiempo la conciencia de los combatientes. «Yo no puedo olvidar la guerra, escribe Giono en 1937. Yo quisiera. Paso a veces dos días o tres sin pensar en ella y bruscamente, la vuelvo a ver, la siento, la escucho, la sufro todavía. Y tengo miedo. Esta tarde es el final de un bello día de julio. La planicie allá abajo se ha puesto rojiza. Se va a segar el trigo. El aire, el cielo, la tierra están inmóviles y tranquilos. Veinte años han pasado. Y después de veinte años, a pesar de la vida, los dolores y las alegrías, no me he lavado de la guerra. El horror de esos cuatro años está todavía en mí. Yo llevo la marca. Todos los sobrevivientes llevan la marca».[97] Esta «marca», es la del sufrimiento desnudo de los combatientes: «Yo respiro todavía la fetidez

de los campos cubiertos de restos y de carroña, anota Étienne Tanty el 20 de noviembre de 1914, veo los rostros negros, carbonizados, de los cadáveres amontonados en todas las posiciones, al pie de Montmirail […]. Me parece, en ese ruido sordo [del obús] y lúgubre que sucede al silbido […], escuchar a padres, a madres, a hijos que lloran en toda la tierra […]. ¡Hogares vacíos, en las tardes de los próximos inviernos! ¡Qué Navidad para tantos pobres hijos y padres! No es la vida suficientemente desdichada…».[98] Con frecuencia, el repliegue pesimista y desengañado se impone, y se transforma pronto en reacción desesperada contra la «naturaleza humana». Son muchos entonces los que evocan al bruto, a la bestia y al rebaño, muchos son los que sacrifican a una antropología de la desesperación haciendo del «hombre» el «más sucio animal de la Creación», la «bestia humana [que] descubre toda la suciedad del cerdo que duerme en el fondo de cada uno de nosotros».[99] Y que asestan juicios definitivos: «Fíjense, hay algo más atroz que un cadáver despedazado por el obús; es un alma que se muestra al desnudo; si hay buenas gentes que piensan en su familia, en sus negocios, ¡Dios mío, cuántos sinvergüenzas!, los civilizadores».[100]

Antes incluso de la hecatombe que sangra al ejército francés en los últimos días de agosto de 1914, la visión de esas masas de hombres ataviados para el combate constituye en sí misma un seísmo mental. Da testimonio de ello la carta dirigida el 8 de agosto de 1914 por Jeanne Halbwachs a su cuñada Yvonne: «Ocho días solamente que estamos en la angustia sofocante y eso va a durar hasta que al fin salgamos de este mundo. Será mejor que no te escriba, a ti que tienes una razón física de vivir, pues has creado materia para el sufrimiento […]. Pero encontrarse ahí, frente a ti, como en tantos momentos de alegría y de esperanza, es casi el dolor de los dolores y se siente subir la oleada de lágrimas, unas lágrimas que apenas conocía, pero que desde entonces hay que hacer un esfuerzo ininterrumpido casi para reprimirlas. La muerte de Jaurés ha sido para nosotros la brutal y simbólica revelación de que todo había terminado. El que encarnaba la luz y la justicia desaparece y los hombres se degüellan los unos a los otros en la obscuridad. El optimismo familiar, la alegría de vivir, todo eso me aparece como una locura tan incomprensible. Nuestra juventud está muerta, Ivonne, y nuestro yo más querido […]. La muerte en todas partes. El espanto de todo. Me parece que un siglo nos separa».[101]

Es desde los primeros días de la guerra que esa movilización de masas armadas ha hecho temer el comienzo de una aniquilación universal. Élie Halévy, de inmediato o casi, presiente la entrada en una larga fase de guerras,

cuando se cree comúnmente en una guerra corta. «Tenemos frente a nosotros diez o quince años, o treinta años de guerra»,[102] le escribe a Xavier Léon el 26 de noviembre de 1914. «Un siglo nos separa» ha lanzado Jeanne Halbwachs. Walter Benjamin analizará en *El narrador* (1936) esta entrada en un conflicto industrial y masificado, en adelante, a mil leguas del concepto romántico-heroico de la guerra: «Con la Guerra Mundial, hemos visto iniciarse una evolución que, después, jamás se ha detenido. ¿No habíamos constatado, en el momento del armisticio, que los hombres regresaban mudos del campo de batalla —no más ricos, sino más pobres en experiencia incomunicable? Lo que se ha difundido diez años más tarde en los numerosos libros de guerra no tenía nada que ver con una experiencia cualquiera, pues la experiencia pasa de boca en boca. En eso no había nada extraño. Porque nunca antes las experiencias adquiridas han sido tan radicalmente desmentidas como la experiencia estratégica por la guerra de posición, la experiencia económica por la inflación, la experiencia corporal por la batalla de material, la experiencia moral por las manipulaciones de los gobernantes. Una generación que había ido todavía a la escuela en tranvía hipomóvil se encontraba al descubierto en un paisaje en el que nada era reconocible, fuera de las nubes, y, en medio, en un campo de fuerzas lleno de tensiones y de explosiones destructoras, el minúsculo y frágil cuerpo humano».[103]

Una parte importante de la revuelta de los años 1920, tiene su origen en el traumatismo de la guerra. Jean Giono es de ello un testigo capital cuando cuestiona al «capitalismo», cuando hace de los soldados, sus compañeros de armas del *Gran Rebaño*, la «materia verdaderamente primera de la producción del capital»:[104] «ustedes», escribe dirigiéndose a sus camaradas muertos en el frente, «que los dirigentes de la guerra no consideraban más que como un material». Su revuelta contra la obediencia se hace más sutil cuando analiza la mentalidad de esas «pobres gentes» desde siempre acostumbradas a bajar la cabeza, a obedecer y a callarse, y describe el universo mental de esos que están convencidos, en lo más íntimo, de que no sirve de nada sublevarse porque «siempre habrá amos y criados». Es contra el mundo tal y como va que la Gran Guerra empuja a rebelarse, contra ese «ritmo de trabajo [que] desde hace mucho tiempo había sido estudiado para adormecernos», ese «espíritu de esclavitud que se transmitía de generación en generación»,[105] esa marca de la «obediencia moral» inscrita en la frente de los hombres sometidos a los jefes de cualquier tipo.

Alemania:
la frustración de la victoria escamoteada

La angustia suscitada por Alemania no se calmó después de la victoria de los Aliados. El antiguo Reich no deja de inquietar. La mayor parte de los historiadores alemanes contemporáneos consideran que 1933 está en germen no tanto en la derrota de 1918 (una tesis admitida comúnmente), sino desde 1914, en el desencadenamiento del conflicto. Muchos estiman que la mayor parte de los excombatientes alemanes, mentalmente hablando, no conocieron nunca la desmovilización. La República de Weimar no enseñaba la derrota de 1918, un sentimiento que durante mucho tiempo permanece extranjero a la nación. De ahí la idea de una derrota inmerecida debida a la traición, de ahí también la leyenda de una «puñalada por la espalda». De regreso del frente, los regimientos fueron aclamados. «La guerra contra el pueblo alemán continúa, anota Oberlindober, oficial de cuerpos francos. La Primera Guerra Mundial no fue más que su comienzo sangriento»[106]. La impunidad de la que gozaron los criminales de guerra alemanes en 1919 facilitó el sentimiento de irrealidad de la derrota. Para juzgar algunos crímenes de guerra cometidos por Alemania entre 1914 y 1918, los Aliados habían previsto organizar tribunales militares, pero Alemania obtuvo [el poder] juzgar ella misma a los responsables de esos crímenes. Esos fueron los procesos de Leipzig. De los 901 acusados censados por la comisión de 1919, solamente 12 fueron perseguidos. Seis fueron absueltos. La otra mitad fue condenada a cortas penas de prisión. Esa parodia de justicia acentuó la negación de la derrota. Mientras que el vencido busca generalmente aprender del vencedor (la «obsesión alemana» de Francia después de 1870), nada semejante se produjo después de 1918: Alemania no tuvo el sentimiento de haber sido derrotada —ella, por lo demás, no fue invadida—, y menos todavía el de haber merecido su derrota. Durante mucho tiempo, la historia de la Gran Guerra fue entonces imposible de contar, de enseñar o de escribir. Esa puesta a distancia de la realidad, que afectó al conjunto de la sociedad alemana, ha jugado un rol decisivo en la ruta intelectual que lleva el nazismo al poder y cuya visión nihilista constituye en ella misma una empresa de desrealización del mundo. El 10 de marzo de 1915, en lo más intenso de los combates, Robert Hertz se interrogaba sobre el futuro de Alemania: «¿En qué se transformará su fe mística en su poder cuando la dura realidad los sacuda? ¿En una resolución feroz, desesperada de todo el pueblo? ¿O bien?».[107]

El fracaso de Alemania en 1918 se debió en gran parte al debilitamiento de su «frente interior». La cuestión alimentaria ha jugado un rol crucial: cada vez más mal nutrida, la población ha conocido una verdadera hambruna en el curso de los dos últimos años de guerra. Esa experiencia obsesionará durante años a las élites alemanas. Todos los que tendrán cargo de mando en 1939 habrán guardado la memoria de la crisis de 1917-1918: *sea cual fuere el costo humano*, será necesario desde ahora hacer que Alemania coma lo suficiente, he ahí la línea política principal. Se tratará, para lograrlo, de dominar la «cuestión alimentaria» dejando morir de hambre, si es necesario, a grupos enteros de la población, eliminando las «bocas inútiles», cuya muerte liberará el potencial del que Alemania tiene necesidad. La obsesión del bloqueo alimentario nutrirá los sueños etnocidas de los que están marcados los planes del alto mando alemán en 1941-1942.[108] Es también entonces en el recuerdo traumático de la Gran Guerra que se preparó, por razones *económicas*[109] y *raciales*, la eliminación de millones de hombres.

Alemania y el frente oriental

A esa dimensión, es necesario añadirle otra, con frecuencia menos explorada: la guerra conducida por Alemania en el frente oriental. Por razones evidentes, esta ha llamado menos la atención de los historiadores occidentales. Si los episodios de la Somme, de Verdún, del Marne, del Yser o de la Champagne han sido bien estudiados, en cambio se conoce menos la realidad de la guerra extremadamente criminal conducida por las potencias centrales, durante más de tres años, al Este de Europa. Cuando para la memoria occidental el conflicto se acaba el 11 de noviembre de 1918, este prosigue mucho tiempo después de esa fecha en Europa oriental bajo la forma de guerras civiles. Las pérdidas elevadas de los combatientes del Este han sido sepultadas en el silencio de la historia académica. Así, por ejemplo, la tasa de víctimas en el seno del ejército serbio (35 %) fue la más elevada entre todos los ejércitos comprometidos en el conflicto. En Turquía, en Rumanía y en Bulgaria, la tasa de pérdidas fue casi del 20 %.[110]

Se ha estudiado poco el rol jugado por los métodos de guerra alemanes al este de Europa a partir del verano de 1914. Es sin embargo ahí donde se perfila la génesis de las campañas de exterminación de los años 1941-1945. Si, entre 1914 y 1918, los alemanes han conducido una intensa guerra de material al oeste de Europa, ellos han sobre todo devastado y despoblado el este del continente. Nuestra ignorancia relativa del frente oriental en la Gran

Guerra hace crecer entonces el efecto de sorpresa que produce la política etnocida conducida por la Alemania nazi en esas mismas zonas. «Esa manera de conducir la guerra no era extranjera a la cultura alemana»,[111] demuestra el historiador americano Michael Geyer a propósito del comportamiento del ejército alemán en Europa del este durante la Gran Guerra. Principal responsable alemán en el frente del este, el general Ludendorff divide el territorio polaco ocupado en seis zonas administrativas que coloca bajo la autoridad de un gobernador militar alemán. Él implementa la explotación sistemática de los recursos económicos en provecho del esfuerzo de guerra del Reich. Pero su visión del futuro de Polonia va más allá del pillaje económico del tiempo de guerra: «Yo he decidido, explica, retomar en el territorio ocupado ese trabajo de civilización al que la mano de obra alemana se ha consagrado en estas tierras durante siglos. La población, constituida por un amasijo de razas, no ha producido nunca una cultura propia y, abandonada a ella misma, sucumbiría a la dominación polaca».[112]

Devastada durante la Primera Guerra Mundial, Serbia ha perdido en 1918 la cuarta parte de su población. Esa no es la excepción, es al contrario la regla. La práctica devastadora en el frente galiciano-báltico fue una constante de los tres ejércitos imperiales. Sobre sus 1.600 kilómetros de líneas —dos veces la longitud del frente oeste—, la Gran Guerra ha acostumbrado a los espíritus, más aquí que en otras partes, a la idea de la masacre. Los austro-alemanes que han hecho campaña ahí, han visto en Europa oriental a un «país de guerra», en el que la destrucción total parecía la norma. Precisamente porque estaban animados por la convicción de conducir ahí una «misión civilizadora».[113] El este europeo constituyó para Alemania el espacio colonial que ella se destinaba, del modo en el que disponían fuera del Viejo Continente las otras potencias europeas. La mirada alemana sobre la Europa oriental parece a veces la copia de una visión colonialista ya vista a la obra, particularmente en África. Entre más nos «adentramos» en el este, afirma la vulgata alemana de 1914 —el término [*enfoncer*] por sí solo vale una confesión—, más aumenta el grado de barbarie. Alemania opone su *Kultur* (auténtica e idealista) a la *Zivilisation* de los anglosajones y de los franceses (juzgada artificial, técnica y comercial); ella está convencida, en el este, de oponer a su *Kultur* una no cultura absoluta (*Unkultur*). Los comportamientos de los soldados alemanes enrolados en ese frente muestran que ellos han hecho suya la convicción de un abismo cultural inmenso que separa al este del oeste de Europa. «Rusia» es un sustantivo entonces frecuentemente utilizado para designar al bárbaro y al primitivismo. Difundida entre los soldados

alemanes de la Gran Guerra, esa visión prepara a los espíritus a la exclusión de la humanidad. El soldado Josef Wenzler, telegrafista de su estado, describe en su diario la llegada a «su» primera aldea «rusa», situada de hecho al norte de Polonia: «Caminamos serpenteando, luego, de repente, percibimos al fin la primera aldea rusa —Wishnainy— que se destaca delante de nosotros, gris sucio sobre el fondo gris terroso de los alrededores; por encima se eleva también un cielo de un tinte gris sucio como si estuviera tapizado de tela de costal; gris sucio todavía la increíble masa de esos miles de prisioneros rusos que pasan ante nosotros en la aldea; todo el cuadro que se desarrolla ante nuestros ojos el día de hoy es gris; grises son las nuevas impresiones que Rusia nos ha dado de ella; gris fue nuestro destino, estos últimos días; todo es gris, gris sucio».[114]

Mientras que los habitantes de la región son declarados «portadores de epidemia»,[115] en la mente de los tecnócratas alemanes toman forma progresivamente los primeros proyectos de un remodelaje del «espacio vital». Ahí arraigan los planes de una germanización / civilización de Europa del este, cuyos efectos se desplegarán después de 1939. Es también ahí donde reside, en parte, la génesis de la política de terror impuesta a la Europa oriental en el curso de los años 1940. Es ahí en fin donde se ilustran las representaciones mentales de una Alemania —comenzando por su Káiser— habitada por el complejo obsidional de una nación rodeada por un «mundo de enemigos» (*eine Welt von Feiden*).

Leída en el soldado Josef Wenzler, como en tantos otros, la visión asalvajada del este es de tipo colonial. Wenzler publica su diario en 1918.[116] Su percepción de la Europa oriental es la de una tierra primitiva que hay que civilizar: «hay que comenzar primero por los acantonamientos pestilentes, que huelen a encerrado, a sucio, y hacerles sufrir los trabajos de Augias [*sic*, por “trabajos de Hércules”]. Enseguida, hay que limpiar los alrededores delante de la casa; si es posible, se plantan pinos; el suelo es levantado y después arenado. Rápidamente, una mesa, luego frente a ella un banco se levanta en el jardín delante de la casa. Después de algún tiempo el techo de una casa de jardín protege la mesa. Allí se coloca una pancarta que proclama “ciudad sin pulgas”».[117] Presentado como una tierra de exotismo y de viajes, el Este tiene todavía más la figura de programa de conquistas. Dan testimonio de ello los títulos de los relatos publicados con ocasión de la guerra: *Hacia el Este. Países nuevos; Crear y sembrar: la obra alemana en los baldíos rusos; Este nuevo: nuestras futuras regiones fronterizas en los confines de la Prusia oriental*. Esas imágenes colonizadoras están entonces al unísono con una

opinión pública alemana que, mucho antes de 1914, había sido preparada para una geopolítica de expansión. Se entiende cuánto, esas metas colonialistas y racistas, interiorizadas y asimiladas hasta figurar el *ethos* político de una parte de Alemania, han preparado el terreno para las violencias de masas cometidas a partir del otoño de 1939.

La guerra fue generalmente seguida por una brutalización de la sociedad civil y del campo político. Vector de conformismo, vía la disciplina de grupo de la que ella es inseparable, la guerra ha acelerado la necesidad de uniformización social y sexual, y en la parte más silenciosa de Alemania, por ejemplo, ha agravado la caza a cualquier descarrío. El reforzamiento del antisemitismo, arraigado ya mucho antes de 1933, ha participado de esta evolución en un país en el que la cultura del eugenismo negativo y de la higiene racial había impregnado los espíritus. A los ojos de numerosos alemanes, incluso entre los militares antinazis de antes de 1933, el racismo podía ser una posición defendible. La guerra acentuó esa propensión a cazar al no-conforme bajo cualquier forma en que se presentase. Es por ejemplo en el curso de la Primera Guerra Mundial que el síndrome del «enemigo interior» —los judíos «bajo las banderas», censados aparte por la Alemania imperial en octubre de 1916, o los armenios a los ojos de los turcos— se extendió, incluso si este tema puede ser localizado mucho antes de la historia de los conflictos.[118] Adosados al mito de la «pureza de la nación», los intelectuales alemanes han facilitado su evolución. La Gran Guerra evidentemente no ha «inventado» el racismo abierto, pero ella ha hecho más fácil su aceptación al englobarlo en el proceso general de brutalización.

Porque el mito es más fuerte que la realidad, el ascenso del racismo sigue siendo sinónimo de una derrota de la razón. El número de judíos alemanes muertos en combate, lo mismo que las condecoraciones ganadas en el frente por los soldados judíos, no ha podido nunca de ese modo acabar con la leyenda de una «comunidad de emboscados». La brutalización ha ganado el vocabulario enriqueciendo el léxico ligado a la deshumanización. De esa forma, el término de Schädling («nocivo»), generalmente atribuido a las malas hierbas, a los parásitos y a los insectos nocivos, se ve cada vez más frecuentemente aplicado a los humanos. En la inmediata postguerra, la extrema derecha alemana justifica los asesinatos políticos —más de 300 entre 1919 y 1922— con el término *schädlungsmord*. El uso de la palabra *Untermensch* («sub-hombre») también se generaliza, al igual que la expresión «material humano», denunciada antes de 1914, que acaba sin embargo por

imponerse durante la guerra, y por perdurar después de la guerra. La denominación despersonalizante facilita la destrucción de un enemigo convertido en una entidad abstracta. El lenguaje de la guerra ha infiltrado progresivamente a la sociedad civil. Porque la lengua es una visión del mundo, el lenguaje de la guerra en tiempos de paz hace de la paz una guerra continua, sorda y larvada. Para los asuntos más anodinos, se habla de «frente» y de «orden de marcha». La lengua alemana ha sido contaminada, y el proceso se ampliará considerablemente después de 1933. Víctor Klemperer[119] mostró cómo el lenguaje nazificado había invalidado la vida hasta el punto de que en la Alemania de 1944 se podían tener declaraciones antinazis en una lengua nazi.

Existe un poder mágico de las palabras, señalaba antaño George L. Mosse. Una sociedad decae cuando el vocabulario deshumaniza al adversario y llama a su aniquilación. De ahí el vínculo establecido después de 1918, en Alemania, entre la guerra de trincheras y el campo político. De ahí, la marcada brutalización de la vida política y de la vida cotidiana. De ahí, la agravación de la indiferencia por la vida humana, el embotamiento progresivo de la sensibilidad frente a la crueldad, como si la violencia impura que durante tanto tiempo se había tratado de mantener apartada de la sociedad, hubiese vuelto a invadirla y a impregnarla, como si la guerra, en una palabra, hubiera penetrado la vida cotidiana.

A esa invasión de la violencia se añade una insensibilidad creciente frente a las masacres, como si la muerte en masa en las trincheras hubiese acostumbrado a los contemporáneos a acordar un precio cada vez más bajo a la vida de nuestro semejante. En 1870, soldados alemanes y franceses compartían con frecuencia la misma tumba. El hecho no se reproduce a partir de 1914. El «nuevo hombre» creado por la guerra es brutal, y esa brutalidad bárbara es confundida cada vez más con la virilidad. Después de la desmovilización, se registra en toda Europa una ola sin precedente de homicidios, como si la guerra hubiera enseñado hasta qué punto era «fácil» dar la muerte.

El comienzo de una nueva «Guerra de Treinta Años», o el molde formador de una generación

Paul Claudel evocaba en 1945 una «Guerra de Treinta Años».[120] La expresión se vuelve a encontrar lo mismo en la pluma de De Gaulle que en las de algunos historiadores nazis de los años de guerra. Para entender el peso de

esta continuidad vivida, y objetivamente fundada, conviene volver la mirada hacia los jóvenes alemanes nacidos alrededor de los años 1898-1905: una generación que participa, a principios de los años 1920, en las organizaciones de estudiantes. La casi totalidad de estas están entonces bajo el control de la extrema derecha. Los estudiantes *völkisch*, como se les llama, son mayoritarios en el país: más del 50 % de los estudiantes votan entonces por los llamados «radicales».

¿En qué sentido fue la Gran Guerra el molde formador de esos jóvenes? ¿Qué relación podemos establecer entre «la experiencia de la guerra, su transmisión en la Alemania de la post-Gran Guerra, su impacto sobre la experiencia militante de los estudiantes»,[121] en el curso de los años 1918-1923? El historiador Christian Ingrao ha estudiado el caso de Werner Best, nacido en 1903, y futuro adjunto de Heydrich durante la Segunda Guerra Mundial. Estudiante de extrema derecha en los años 1920, y personalmente afectado por la guerra —su padre murió en el frente francés en 1914—, este anota en 1945, en el memorando destinado a los Aliados con miras a su proceso: «El hecho de que todos los sacrificios debían haber sido inútiles me parecía inimaginable. Y cuando las condiciones del armisticio de Compiègne fueron conocidas, yo estaba hasta tal punto persuadido de que no podían ser aceptadas y de que la guerra debía continuar que —desde lo alto de mis quince años— me decidí a ir con un amigo hasta el Rhin para unirme con una tropa que fuese a continuar el combate».[122] Cuando el Ruhr fue invadido por los soldados franceses en 1923, Werner Best asegura: «Henos aquí confrontados con un ambicioso plan francés de exterminación (*Vernichtungsplan*) […]. ¡Resistencia y combate, o aniquilación despiadada!».[123] Así, en la estela de la Gran Guerra, en el seno de una juventud nacionalista marcada por los combates y por el sentimiento de una derrota exterior a la nación, se expresa una angustia de desaparición aliada a un deseo subyacente de acabar con un enemigo acusado del crimen que precisamente se proyecta cometer contra él. Esas líneas del joven Werner Best (tiene apenas veinte años) ilustran «la persistencia de guerra de los años posteriores al final supuesto del conflicto […], como si la cultura de guerra no hubiese nunca cesado de operar en su universo mental».[124] «El militarismo es para él la continuación del combate comenzado por Alemania en 1914». La cultura de guerra es así perennizada en la Alemania de Weimar, los sentimientos guerreros permanecen ahí casi idénticos a los del conflicto. Todo ocurre como si Alemania no hubiese nunca desmovilizado intelectualmente, como si, bajo el impulso de los miedos reactivados de la Guerra de los Treinta

Años y de Jena, ella hubiese entrevisto en sus fronteras, lo mismo que en el interior del cuerpo nacional, una amenaza omnipresente manteniendo el miedo pánico de una disolución de la identidad de la nación. Ese paisaje mental estructurado por la convicción de que el país está amenazado en su ser, nutre la idea de un enfrentamiento a vida o muerte. «Ellos o nosotros». Veinte años más tarde, los estudiantes alemanes de 1920 estarán en los puestos de mando del aparato político y militar del III Reich.

En 1918, en Alemania, el antiguo soldado Philipp Wittkop publicaba un volumen titulado *Cartas de soldados*. Su título indicaba que él se dirigía a todos los antiguos beligerantes. Quince años más tarde, la edición de 1933 da testimonio de la transformación de un libro de testimonio sobre la guerra en una obra en la que el mesianismo apocalíptico, cruzado de antijudaísmo, ocupa todo su lugar: «Estas cartas nos dan el poder de fundar en la realidad esa patria ideal, que sus autores han mostrado como con pesar, por la que han dado su vida».[125]

La importancia formadora de la Gran Guerra es confirmada por las primeras violencias cometidas por los *Einsatzgruppen* en Polonia en 1939-1940. Esas matanzas, que producen más de diez mil víctimas, son legitimadas en Alemania, con el apoyo de los recuerdos de 1914, en nombre de los supuestos actos de barbarie cometidos por los «francotiradores» contra los soldados alemanes. Ahora bien, si la presencia de los francotiradores estaba confirmada en 1870, ella era ya mítica en 1914. En esa fecha, en cambio, las violencias de los alemanes contra los civiles franceses y belgas cometidas en el curso de la invasión estaban perfectamente confirmadas. «Los cuadros de los *Einsatzgruppen*, niños o adolescentes en la época, habían sido confrontados de ese modo por primera vez a esa retórica de legitimación de la violencia contra los civiles […]. La masacre llevada a cabo entonces se hizo así en la prolongación memorial de la guerra precedente»[126]. Ernst Jünger ilustra también el pasaje del «hombre de hierro» de las trincheras al «hombre nuevo»,[127] como lo analiza Annette Becker. El SS se situará en la línea recta del combate mitificado de la Gran Guerra, prosigue ella, «el hombre nuevo en el camino del Imperio de mil años, el Milenio nazi que reposa sobre la trilogía Raza, Violencia, Apocalipsis».[128]

La continuidad de la Gran Guerra al Milenio nazi se vuelve a encontrar aún en el discurso de Siegfried Engel, ese joven historiador alemán que se ha unido antes de 1939 al Servicio de Seguridad del régimen nazi (*Sicherheitsdienst* o SD) para tomar en mano ahí la formación teórica del SD y de la Gestapo. «Aunque hayan pasado trescientos años desde la Guerra de

los Treinta Años, declara Engel en enero de 1942, el problema político y el objetivo de nuestros enemigos siguen siendo los mismos: la ¿visión definitiva de Alemania, la aniquilación del Reich. *A posteriori*, podemos caracterizar la Guerra de los Treinta Años como la primera Guerra de Treinta Años […]. La época de 1789-1815 representa la segunda Guerra de Treinta Años […]. La tercera Guerra de Treinta Años ha comenzado en 1914. La Primera Guerra no ha aportado la decisión. La época del aparente silencio de las armas de 1919 a 1939 ha sido la continuación de la guerra por otros medios: un combate político. A eso se añadieron unas luchas abiertas del Reich, al este contra los polacos, y al oeste, contra Francia en el Ruhr. Hoy, en 1942, hemos entrado en el último estadio de esta tercera Guerra de Treinta Años. La paz futura, que concluirá victoriosamente la tercera Guerra de Treinta Años y, con ello, el combate trisecular por la unidad alemana, conducirá simultáneamente a la superación definitiva de la paz de Westfalia de 1648 y esta vez —todos lo sabemos— no habrá medias tintas»[129].

Alemania y la ausencia de una desmovilización de los espíritus

Esa obsesión por la desaparición, puesta de relieve por la evocación de un combate radical («nada de medias tintas»), abre el camino de la masacre. En el curso de los años 1930, el miedo se fija en la disolución de la identidad *volksdeutsch* en Europa central y oriental. Este da cuenta del clima de fervor que agita a los medios völkisch en 1933, un fervor en la recta línea de la emoción generada por la movilización de agosto de 1914. El nazismo pretende romper la angustia nacida del peligro de verse cercados, calma a los espíritus asustados por la idea de perderse, de la misma forma que, para algunos alemanes, el 2 de agosto de 1914 había sonado el final de una dura espera. Frente a un mundo de enemigos que supuestamente han jurado su pérdida, la Alemania völkisch encuentra en el nazismo la solución a su angustia: milenarismo, aspiración a la pureza, combate escatológico y ausencia de solución por compromiso, que le preparan el lecho a los grandes miedos. Como catarsis y como promesa de un mundo nuevo, el nazismo deja ver la eficacia de unos mecanismos intelectuales que han sido perfeccionados en el curso de la Gran Guerra. De la enorme tensión nacida del primer conflicto mundial, él marca un punto de culminación, al igual que, en su tiempo, agosto de 1914 había liberado la presión acumulada en el curso de los dos decenios precedentes por el nacionalismo alemán. La ausencia de una desmovilización real de los espíritus en la Alemania de la postguerra se

verifica en el rechazo del que fueron víctimas los traumatizados psíquicos de 1914-1918. Según George L. Mosse, la «continuidad entre la imagen de los traumatizados durante la guerra y la difamación de la izquierda y de las razas enemigas, una vez terminado el conflicto»,[130] revela cómo la palabra de los traumatizados que venían del frente de batalla fue descalificada y se volvió entonces inaudible.

Reprobando todo el desbordamiento de violencia al que la guerra había dado ocasión, todo ocurre como si la sociedad occidental se hubiese quedado fascinada por esa transgresión. Comprender el mundo del asesino supone no estigmatizarlo bajo la vana apelación de «monstruo», sino mostrar al contrario que los «monstruos» participan de la imagen que una sociedad tiene de ella misma. Es por eso que importa aclarar el vínculo que une la representación de la Gran Guerra en los años 1920 y 1930 con las fantasías genocidas nutridas por los asesinatos de los años cuarenta. La Primera Guerra Mundial ha secretado una muchedumbre de fantasías homicidas. Pero, concluida diferentemente en Francia y en Alemania, ella ha favorecido en Francia una corriente pacifista («¡Nunca más la guerra!»), aunque fuese al precio de la derrota, cuando, en Alemania, se afanaron primero en eliminar a los «hacedores de guerra», en el primer rango de los cuales estaban «los judíos».

La conmemoración de los «soldados caídos en el campo de honor» ha contribuido a la ocultación de la violencia extrema del conflicto. Al «ruralizar» la conmemoración, celebrada en representaciones de cuadros campestres y decoraciones florales, al construir un recuerdo del conflicto relativamente irrealizado, analizaba antaño George L. Mosse, el ritual ha tenido por efecto (pero también por función) el hacer aceptable la muerte de masas. Esa fue una de las claves de la aceptación de una segunda masacre veinte años más tarde. La realidad de la guerra fue transformada en un mito investido de sagrado, y el mito tiene por función la de legitimar lo real enmascarándolo. De ese modo el culto del soldado «muerto en el campo del honor» se convirtió en la piedra angular de la religión del nacionalismo. La guerra irrealizada aumentó la indiferencia hacia la vida individual y permitió de ese modo hacer aceptar mejor la violencia de masas.

Durante decenios, pretendiendo «mostrar» la guerra, el cine ha contribuido también a edulcorarla. Porque la imagen no es un «reportaje verdadero» sobre la violencia cruda de la guerra y la realidad carnicera de la matanza cuya visión prohíbe cualquier forma de idealización. La celebración y la conmemoración han facilitado paradójicamente el olvido del horror y de

la atrocidad de los combates. Es también por ello que los contemporáneos han permanecido sin voz frente a las primeras informaciones que ellos recibían sobre la Shoah. Las lecciones de la Primera Guerra Mundial han sido perdidas por todo el mundo. Si entre 1939 y 1945 el CICR ha fracasado, es porque él ya no correspondía, analiza Annette Becker, a un mundo en el que desde 1914, el no-derecho y el no-humano se habían vuelto la norma.

La muerte masiva de los más jóvenes en el curso de la Gran Guerra ha nutrido la culpabilidad de sus mayores, de sus padres en particular, pues no está en el orden de las cosas el que los padres entierren a sus hijos. Como si ellos hubiesen sido incapaces de proteger a sus hijos de ese desastre, como si su propia vida no fuese ya a partir de entonces más que un tiempo robado a sus hijos. De ahí, los compromisos [*engagements*] ardientes de algunos padres a la muerte de sus hijos caídos en combate (Barrès y Kipling, por ejemplo), porque, invirtiendo el orden normal del duelo, la desaparición de los hijos había abierto en ellos un desgarramiento irreparable, y había nutrido una culpabilidad imposible de acallar.

Capítulo 3
EL «LABORATORIO AFRO-AMERICANO» O EL ASALVAJAMIENTO DEL VIEJO CONTINENTE

Las cifras divergen, pero todos los historiadores concuerdan en la amplitud del fenómeno: la trata transatlántica de los negros fue una sangría demográfica de un inmenso alcance y un crimen contra la humanidad caracterizado desde el momento en el que fue efectivamente la humanidad del negro la que fue negada en su estatuto de esclavo, rebajado al rango de cosa. Para algunos, la trata habría concernido entre 12 y 25 millones de africanos que habrían atravesado el Atlántico.[1] Entre 1640 y el final del siglo XVIII, de 10 a 15 millones de seres humanos habrían sido deportados según Marc Ferro.[2] La tasa de mortalidad en el curso de los viajes transatlánticos llegaba en el siglo XVII al 35 %. Las mismas fuentes indican que cerca de un millón y medio de africanos habrían perdido la vida en el curso de la travesía, muchos muertos de deshidratación, de enfermedades y a veces también por malos tratos. Esa catástrofe, poco conmemorada, no es enseñada sino parcialmente: la trata fue un fenómeno de larga duración, ella tuvo una triple dimensión: el comercio humano no solo fue practicado por potencias occidentales a través del Atlántico, sino que tuvo otras dos caras, que son las más desconocidas, la vertiente arabo-musulmana, llamada «trata oriental», sobre la que el mundo árabe permanece mudo —la más larga y más criminal de todas—, y la vertiente interafricana en fin. Esta negación de la memoria oculta un jalón capital en el crimen de masas del siglo XX, mientras se impone una visión biológica del ser humano que no ve en él más que un cuerpo por transformar, y por explotar o por destruir.

El negro, una «criatura casi humana»

Una corriente de pensamiento inseparable de la Ilustración juzga natural que se coloque al negro fuera de la humanidad. Si el negro es esclavo, explica una parte de la Europa ilustrada, es porque no es completamente hombre, y es precisamente porque su naturaleza humana es incompleta que es esclavo. El negro permanece sin poder sobre su vida en un tiempo en el que solo el ejercicio del poder te hace hombre. Sin embargo, individualmente, no es ni

una máquina ni una bestia, es una criatura casi humana, incluso susceptible de obtener la salvación por el bautismo. En sus *Lettres galantes du chevalier d'Her* (1683), Fontenelle (1657-1757) se dirige a una dama que acaba de recibir como regalo un mono y un negro: «El África se agota para usted. Señora, ella le envía los dos animales más viles que produce… He ahí el más estúpido de todos los moros y el más malicioso de todos los monos». En su *Cuadro de París* (1781), Sébastien Mercier describe: «Un pequeño negro de dientes blancos y de labios gruesos, de piel satinada, acaricia mejor que un podenco y que un angora».[3] Mientras la esclavitud de los indios parece plantear problema,[4] la de los negros no parece incomodar demasiado a los contemporáneos. El color de la piel juega aquí un rol capital, es este el que inferioriza, el que animaliza y a veces diaboliza. Cuando «negro» hace referencia a un color de piel y a una naturaleza íntima y disminuida, «indio», por su parte, hace referencia a un estatuto y a una ley. En el siglo XVI, Bodin evocaba la «bestialidad» de los africanos. Dos siglos más tarde, Voltaire aseguraba que «el intervalo que separa al mono del negro es difícil de aprehender».[5] Se podrían multiplicar estas citas y no se aprendería más, sino que intelectualmente la degradación está justificada por la apariencia física: los negros no son del todo considerados como pertenecientes a la especie humana. Ese «no del todo» [«*pas tout à fait*»] se vuelve pronto un «ya no» [«*plus du tout*»]. La exclusión se opera muy pronto, y su fuerza de evidencia acostumbra banalmente los espíritus a la exclusión de la humanidad.

En 1803, Saint-Simon contestaba el principio de la igualdad aplicado indistintamente a todos los hombres: «Los revolucionarios han aplicado a los negros los principios de igualdad; si ellos hubieran consultado a los fisiólogos, habrían sabido que el negro, de acuerdo a su organización, no es susceptible, a condición de igual educación, de ser elevado a la misma altura de inteligencia que los Europeos».[6] En su *Reino animal*, Cuvier evocaba en 1817 el «hocico prominente y (los) gruesos labios que (los) aproximan manifiestamente a los monos».[7] Antiesclavistas notables, como Armand de Quatrefages,[8] se declaraban ellos también convencidos de la inferioridad de los negros. Ese discurso atraviesa todo el siglo XIX[9] y la primera mitad del siglo XX aún, como lo ilustra la declaración del psiquiatra suizo Augusto Forel, ferviente defensor del eugenismo negativo y de la higiene racial, quien anotaba después de un viaje a África: «En el interés de los propios negros, se los debe de tomar por lo que son y tratarlos como a una raza completamente subordinada, de mediocre valor, y por eso mismo incapaz de cultura. He aquí lo que había que declarar de una buena vez de forma neta».[10]

La piel del negro remite a la negrura de su alma, y para muchos a la maldición de Cam en la Biblia (*Génesis*, IX, 25). La negrura se opone a la claridad como el crimen a la inocencia y la bestialidad a la humanidad. El «negro malo» es pronto opuesto al indio «natural», en particular después de la bula del papa Pablo III (1537), que afirma tanto más la humanidad de los indios (volviéndolos aptos para recibir los sacramentos católicos) por cuanto priva de ella a los negros. A la manera de los estatutos de «pureza de sangre» españoles del siglo XV, todo ocurre como si el físico hubiese muy pronto planteado problema, mucho antes de que se hablase de «racismo»: una legislación de exclusión fundada en lo físico, el cuerpo o la sangre, ha sido elaborada en Occidente con la ayuda de una terminología cristiana, lo que debería empujarnos a reconsiderar las separaciones estancas por mucho tiempo instituidas entre los diferentes rostros del antijudaísmo. El término de «raza», empleado en el sentido *físico*, pronto connotado por el sentimiento de repulsión, en un gran número de empleos, ha contribuido a construir el imaginario colectivo, mucho antes de cualquier elaboración teórica del racismo. Es este estrato arcaico permanente, centrado en el físico y en el olor, el que se encuentra a la obra, aplicado a los negros.[11]

«Cualquier sentimiento de honor y de humanidad es desconocido por esos bárbaros: ningunas ideas, ningunos conocimientos que pertenezcan a hombres. Si no tuvieran el don de la palabra, de hombres solo tendrían la forma […]. Ningún razonamiento entre los negros, ningún ingenio, ninguna aptitud para cualquier tipo de estudio abstracto», escribe en 1763 Rousselot de Surgy en *Miscelánea interesante y curiosa, o Resumen de Historia natural, moral, civil y política de Asia, de África y de las tierras polares*.[12]

Lógica de la trata atlántica: entre utilitarismo y «economía del deshecho»

Estos análisis están intelectualmente confortados y jurídicamente asentados en el *Código Negro* promulgado en Francia en marzo de 1685 por Colbert. Ese texto institucionaliza la trata. Al titular *Code Noir* a una recopilación de leyes sobre la esclavitud, Colbert le da el aspecto de una cierta modernidad económica. Consigue además el efecto de reunir en un solo título dos nociones antagónicas, el derecho y la esclavitud.[13] Con el *Código Negro*, el hombre se convierte en una *materia desnuda*, casi una entidad biológica, para usar un vocabulario más tardío.

Durante mucho tiempo la esclavitud dependía —aunque no exclusivamente— de una lógica guerrera, cuando los vencidos constituían para el vencedor un «tributo de guerra». La trata, por su parte, depende de una lógica estrictamente económica, que se encuentra confortada por el racismo —o por la ideología.

El genocidio, por su parte, rompe radicalmente con esta lógica al destruir hasta el último al grupo designado como enemigo. «Son pues el auge de la trata y la cristalización de las sociedades coloniales bajo el efecto de la revolución azucarera los que, finalmente, empujaron verdaderamente al racismo contra los negros, institucionalizándolo»[14]. La lógica de la trata está marcada por el utilitarismo más estrecho, desde el momento en el que se trata de mantener a los esclavos en buena salud para poder venderlos al mejor precio a los comerciantes y a los productores; las pérdidas humanas son elevadas durante el transporte. «A la llegada, en Zanzíbar, escribe Pétré-Grenouilleau, se hacía la selección entre los muertos, que eran arrojados al agua, los moribundos, abandonados en la playa, y los hombres válidos, buenos para la aduana y para ser vendidos»[15]. El corazón del crimen contra la humanidad reside también en esa mirada puesta en una vida excluida de la especie humana.

Esta «economía del deshecho» se vuelve a encontrar en el sistema de administración de las colonias en el siglo XIX, en donde contribuye a acostumbrar a los espíritus a la muerte en masa. En 1880, por ejemplo, el Doctor Ricoux publica una *Demografía ilustrada de Argelia* en la que, a partir de una estimación de la población indígena fijada en tres millones de almas en 1830, y teniendo en cuenta el resultado del censo de 1872 que da el resultado de 2.125.051 indígenas, evoca un «desperdicio» de población de 874.949 habitantes.[16]

Colonización y exterminación de los autóctonos

En muchos territorios invadidos por la colonización, los autóctonos fueron combatidos y a veces aniquilados. Se trataba entonces de apoderarse de las tierras y, desocupándolas, de proceder a un repoblamiento. La población indígena de Tasmania, por ejemplo, fue aniquilada en el curso del siglo XIX hasta el último de sus representantes. Es una lógica próxima, sin ser tan radical en sus efectos, la que se percibe en el discurso de Thomas Jefferson (1741-1826), presidente de los Estados Unidos de América desde 1801 a 1809: «Si nos vemos obligados a levantar el hacha contra una tribu, explica,

no debemos nunca soltarla antes de que esa tribu sea exterminada o empujada más allá del Misisipí. En la guerra, ellos matarán a algunos de los nuestros: Pero nosotros debemos destruirlos a todos».[17]

En 1492, a la llegada de Colón, la isla de Haití estaba poblada por poco más de un millón de personas. El tesorero Juan de Pasamonte la estimaba en 1507 de 60.000. En 1520, la isla cuenta con menos de mil almas. En Puerto Rico, ya no hay alma que viva. Esas cifras son poco fiables evidentemente. Sin embargo, la desaparición rápida de la población indígena queda confirmada, sobre todo bajo el sistema de las *encomiendas*[*] (esas concesiones acordadas a los españoles), y bajo el efecto de la propagación de enfermedades («choque microbiano») aportadas por los colonos. En las islas del área del Caribe, el orden social indígena es destruido por el esclavismo, que, al final, provoca la desaparición física de la mayor parte de la población. A partir de los años 1520, los esclavos negros vienen a reemplazar a los indios muertos.

Las cifras de la población a la llegada de los europeos a comienzos del siglo XVI en América del Norte son también poco rigurosas, pues oscilan entre 6 u 8 millones de persona (hipótesis de base) y una gama de 12 a 18 millones de almas debida en 1983 al historiador americano Henry Dobyns. Hacia 1800, la población india residente en lo que constituye hoy el territorio de los Estados Unidos se habría elevado a 600.000 personas. El efectivo habría caído a 375.000 almas hacia 1900. Las guerras, el alcohol y la viruela fueron los grandes diezmadores de una población para la que se había creado en 1824 una «oficina de asuntos indios».

«¿No se diría, pregunta Tocqueville en 1835, al ver lo que pasa en el mundo, que el europeo es para los hombres de otras razas lo que el hombre mismo es en relación con los animales? Los hace servir para su uso y, cuando no puede dominarlos, los destruye»[18]. Michelet le hace eco en 1846: «El trabajo de exterminación se prosigue rápidamente. En menos de medio siglo, ¡cuántas naciones he visto desaparecer!».[19] La «exterminación» evocada por Michelet —que no hay que entenderla en el sentido actual de *genocidio*— no es un accidente del sistema implementado por las potencias europeas de ultramar. En su informe sobre Argelia presentado a la Asamblea Nacional, Tocqueville, aunque favorable a la colonización del territorio, declaraba en 1847: «No recomencemos, en pleno siglo XIX, la historia de la conquista de América. No imitemos ejemplos sangrientos que la opinión del género humano ha condenado».[20] Pero es precisamente lo que una gran parte de la Europa colonial va a hacer al exportar, en particular hacia el África negra,

unos métodos de guerra que habían sido progresivamente prohibidos en Europa. Experimentada por europeos lejos del Viejo Continente, la violencia extrema va a volver ahí con fuerza hasta mediados del siglo XX. Como si, más que otro territorio, el África colonial hubiese sido el laboratorio de una violencia masacradora y a veces genocida. En 1899, la Convención Internacional de La Haya prohibió la utilización de balas explosivas «dum-dum» en las guerras entre «Estados civilizados», pero esa munición siguió estando autorizada para la «caza de grandes presas» y para los conflictos sostenidos en ultramar.

Mientras que Tocqueville alerta contra unas medidas extremas, un médico francés residente en Argelia, el doctor Eugène Bodichon (1810-1885), preconiza en una recopilación de artículos publicada en 1847, *Estudios sobre Argelia y sobre África*, el uso, en ese territorio, de medidas radicales que podían llegar hasta el despoblamiento de los indígenas «reacios» a la civilización. En un texto aparecido el 2 de mayo de 1846 en *Le Courrier Africain* («¿En qué se reconoce que una raza humana está condenada a la destrucción por un decreto de la Providencia?»),[21] Bodichon ya había defendido la idea de recurrir a semejante medida para toda o para una parte de la población autóctona. Incluso si esas líneas suscitan una viva inquietud en Francia y no conocerán jamás la sombra de un comienzo de aplicación,[22] eso no impide que, viniendo de un médico republicano, un hombre de ciencia y de progreso, ellas den testimonio de una *tendencia*. Bodichon explica en efecto que la exterminación —en el sentido de desaparición programada de una *parte* de la población, y no en el de plan sistemático de asesinato— no es ya un castigo, sino una necesidad en la historia del desarrollo del género humano: unas razas deben desaparecer para que el mundo se fortalezca. No se trata entonces de un pensamiento teológico marcado por el milenarismo, sino de una teoría secularizada y eugenista. Exterminar algunos pueblos, es conformarse a las leyes de la naturaleza, las cuales imponen no… «soportar la existencia de una raza, de una nacionalidad que se oponga al progreso, y que regularmente atenten contra los derechos generales»[23] del género humano. En Francia, sus tesis suscitaron una violenta oposición, de la que da testimonio la intervención en la tribuna de la Asamblea nacional, el 9 de junio de 1846, del diputado Claude François Tircuy de Corcelles, un amigo de Tocqueville, quien se sorprende de que «se permitan […] semejantes provocaciones al asesinato de todo un pueblo».[24]. Veinte años más tarde, Eugène Bodichon reincide explicando en *De la Humanidad* que la «aniquilación» de las razas inferiores es… «el medio para perfeccionar la

humanidad, desembarazándola de seres intransformables, nocivos o inútiles al progreso. Es una desgracia individual o de una minoría; pero se convierte en un bien para la mayoría. Aumenta la suma de felicidad sobre la tierra. La sensibilidad puede deplorar esta condición: la razón debe aprobarla, pues cualquier mejoría es precedida por una destrucción. La ley humanitaria y animal quiere que el inferior sea sacrificado al superior, el insecto al pájaro, el pájaro a la especie humana y a otras, el imperfecto al perfecto».[25]

Esos textos deben ser leídos en el contexto del sistema colonial y en el del higienismo racial que lentamente se impone en Europa. Clémence Royer había hecho aparecer cuatro años antes la primera traducción francesa de la obra de Charles Darwin *El origen de las especies*, acompañada de un prefacio cuya violencia había empujado al autor a desdecirse. Las declaraciones de Eugène Bodichon se inscriben en la estela de las de Clémence Royer. Él será relevado por muchos otros, en particular, en la esfera francesa, por Georges Vacher de Lapouge (ver *infra*, 2ª parte). La lucha de las razas y la guerra como vector de progreso, la eliminación de los débiles como versión laica de la Providencia, la desaparición de los inútiles, el concepto de vida sin valor («la sociedad tiene el derecho de hacer vivir o de dejar morir todo aquello que le cuesta más de lo que le rinde. Sin ese derecho, ella sería destruida, o podría ser destruida»)[26] son cantinelas de los años 1860-1914. Ellas estructuran toda una parte del paisaje intelectual europeo, constituyen nuevas creencias «científicas» y abren el camino a una habituación de los espíritus a la puesta en obra de una política.

El despoblamiento que ha acompañado a la colonización desde el siglo XVI americano hasta el siglo XIX africano u oceánico forma parte del mismo contexto. El despoblamiento fue una constante de la colonización, al menos en sus comienzos. Se lo constata por ejemplo en Nueva Caledonia, en donde a comienzos del siglo XX la cifra de la población indígena habría caído al 20 % del efectivo inicial.[27] La guerra colonial fue vista a veces como una campaña de exterminación. En la isla de Tasmania, conquistada por los británicos, los indígenas fueron deportados en 1829 a una «región desértica» en la que su muerte era inevitable. A la cabeza del indígena se le ponía ahí un precio (5 libras) hasta que advino la desaparición del último de entre ellos, en 1876.

Sobre un fondo de higienismo racial y de eugenismo negativo, las violencias coloniales no resumen la Europa de los años 1860-1914. Pero ellas la constituyen también. Gustave Le Bon estaba en consonancia con el

pensamiento común cuando escribía en 1884: «La humanidad ha entrado en una edad de hierro en la que todo lo que es débil debe fatalmente perecer».[28]

De la brutalidad colonial al asalvajamiento de Europa

En *El Imperialismo* (1951), segundo tomo de los *Orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt hacía notar que el imperialismo era un concepto nuevo en política, una cosa bastante rara, *a fortiori* cuando ha surgido de la «especulación comercial».[29]

«La tierra parecía ya no ser más terrestre […]. No era de este mundo, y los hombres eran —No, ellos no eran inhumanos. Eso es: verá, era lo peor de todo —esa sospecha de que no eran inhumanos. Esto le penetraba a uno lentamente. Ellos berreaban, saltaban, pirueteaban, hacían gestos horribles, pero lo que hacía temblar, era efectivamente el pensamiento de su humanidad —semejante a la nuestra—, el pensamiento de nuestro parentesco lejano con ese tumulto salvaje y apasionado. Horrendo. Sí, era bastante horrendo»[30]. Si los hombres negros no son humanos, explica Hannah Arendt, quien cita este texto de Joseph Conrad, la humanidad está reservada a sus dominadores. Si ellos persisten, sin embargo, en conservar rasgos humanos, los dueños deben decidir entonces que ellos mismos son elegidos de Dios o de origen divino, ellos, y ellos solos, y no el Hombre en general. El colonizador (por ejemplo los Boers) invalida el cristianismo (del que ha salido) al atacar esta idea cardinal que hace la tierra habitable: los hombres provienen de un origen común y divino. En 1912, el principal responsable de la Liga Pangermanista Heinrich Class[31] publicaba, bajo el pseudónimo de Daniel Frymann, una obra intitulada *Si yo fuera el Káiser* (*Wenn ich der Kaiser wär. Politische Wahrheiten und Norwendigkeiten*): «Nosotros conocemos a nuestro pueblo, sus cualidades lo mismo que sus defectos, pero al género humano, no lo conocemos y nos rehusamos a interesarnos en él o a tener por él el menor entusiasmo. ¿En dónde comienza, o en dónde termina, aquel a quien supuestamente tenemos que amar porque forma parte del género humano?… El decadente o casi bestial campesino ruso del *mir*, el negro de África del este, el mestizo del suroeste africano alemán, o incluso esos insoportables judíos de Galicia y de Rumanía, ¿forman todos ellos parte del género humano?… Podemos creer en la solidaridad del pueblo germánico —todos los que están fuera de esta esfera no nos interesan».[32]

El empuje urbano e industrial de la Europa occidental en la segunda mitad del siglo XIX explica, al menos en parte, el éxito rápido de una ideología que

desvaloriza la vida de los dominados. Cuando unos individuos atomizados erran en situación de anomia, y cuando nada los protege del sentimiento de una presencia superflua en el mundo, entonces la idea de raza y de «nación elegida» viene a confortarlos en su necesidad de existir. Esta los hace sentirse seguros y los protege. El mérito individual ha desaparecido en provecho de la comunidad (se la llame pueblo o raza), y con este el primado del sujeto. No tiene ya ningún mérito el tratar de vivir y de pensar por uno mismo si, para existir, explica Arendt, basta con haber nacido alemán o ruso. Ese es uno de los componentes del mantillo del que se va a nutrir la mirada racial del imperialismo. De esa visión, añade Hannah Arendt, «los "indígenas" no podían concluir más que una sola cosa: que se los excluía y se los separaba para siempre del resto de la humanidad».[33]

En el África del siglo XIX, la brutalidad participa de un sistema coherente de dominación. En el Congo bajo dominación belga por ejemplo, y más todavía en el suroeste africano y en la Tanganika bajo dominación alemana a partir de 1902, asistimos a un raudal continuo de violencias, de arrestos, de toma de rehenes y de trabajo forzado.[34]

Todas las formas de violencia pudieron a veces liberarse. Incluso las del «campo de concentración». La palabra ha terminado por recubrir realidades diferentes. En su origen, y más allá de los sueños de purificación social que marcan a tantas utopías revolucionarias obsesionadas por la idea de encerrar a sus enemigos, el campo de concentración fue establecido por la autoridad española en Cuba a partir de 1896. Se trata de reunir a hombres y mujeres que no son culpables de nada sino de poder ayudar a los insurgentes nacionalistas cubanos. En 1900, inspirándose explícitamente de ese modelo español, los británicos crean en África del Sur, contra las poblaciones Boer (los colonos de origen holandés), unos campos de reagrupamiento. Pronto, en el curso del siglo XX, el «campo de concentración» acaba por designar a un conjunto heterogéneo que únicamente reúne la voluntad de poner fuera de circuito a una población estimada potencialmente culpable. Pero no hay nada en común entre los campos soviéticos, los campos de concentración nazi (*a fortiori* los centros de puesta en la muerte de la Shoah que, a excepción de Auschwitz y de Maidanek, no participan del universo concentracionario) y esos campos de reagrupamiento españoles e ingleses de los años 1892-1902. Al menos dos diferencias capitales los distinguen: el trabajo forzado por una parte, y la voluntad de forjar un «hombre nuevo» por la otra. Resta que la idea de reunir inmensos efectivos de seres humanos para mejor controlarlos, desarraigándolos de su marco de vida y sometiéndolos a unas condiciones de

vida infrahumanas, data de finales del siglo XIX. Esa idea es directamente el fruto del contexto colonial, cuya violencia intrínseca conduce a ver en la población entera a un enemigo. El campo de concentración corresponde a la imagen de la guerra total que toma forma en el siglo XIX, mientras que se perfecciona la conexión entre los estados mayores y las industrias proveedoras de armas letales cada vez más potentes. La guerra civil americana (1861-1865) había abierto el camino. El formidable desarrollo industrial que afecta enseguida al mundo occidental permitía presentir que las guerras por venir (cfr. Jaurés en 1912) serían infinitamente más asesinas que los conflictos anteriores. Guerra total y población totalmente sospechosa, es en la edad *total* que en Cuba, en 1896, el llamado campo de reagrupamiento nos ha hecho entrar. La conquista colonial no termina nunca, incluso si los colonizadores europeos no hubiesen tenido que afrontar una oposición masiva y sostenida. Como escribe el historiador holandés Henri Wesseling, «la paz, en el sentido estricto de ese término, no reina nunca».[35]

Aunque no todas las colonizaciones fueron tan brutales como la practicada por los alemanes antes de 1914, o por Leopoldo II en el Congo a finales del siglo XIX, la violencia sigue siendo inseparable del proceso colonial mismo. La población del Congo habría pasado de 20 millones de almas en 1890 a 9 millones en 1911.[36] La brutalidad es a veces impulsada desde arriba, como cuando el Káiser Guillermo II, en 1900, arenga en estos términos al cuerpo expedicionario alemán enviado a someter la revuelta de los bóxers en China: «Al igual que los Hunos, hace mil años, se hicieron bajo el mando de Atila una reputación que los mantiene vivos todavía en la historia, ¡pueda el nombre alemán darse a conocer en China de tal forma que nunca más un chino ose poner sus ojos en un alemán!».[37] Como se verá en el Congo, en AOF, en el suroeste africano, en tantos otros lugares, la aventura colonial, constitutiva de una violencia exacerbada, atraerá a ella a unos hombres dispuestos a todo, que «no eran individuos, como los viejos aventureros, escribirá Hannah Arendt, eran la sombra de acontecimientos con los que no tenían nada que ver».[38]

El estatuto del indígena es precario por definición puesto que el derecho se detiene ahí en donde él comienza a existir. Si no todo está permitido en su contra, nada está tampoco verdaderamente prohibido. La suerte durante tanto tiempo deparada a los judíos de Europa bajo la dominación cristiana se inscribía ya en esas prácticas discriminatorias que excluyen del derecho general a una parte del género humano. Nos asombra la similitud de los procesos intelectuales que, tanto en Europa como en África, legitiman el

recurso a la violencia verbal, psicológica y física contra aquel del que no se respeta decididamente nada.[39]

En el sistema colonial del siglo XIX, ocurre con frecuencia que un oficial tenga derecho de vida o muerte sobre el indígena. Que las penas capitales sean pronunciadas y ejecutadas fuera de las normas jurídicas que prevalecen al mismo tiempo en la metrópoli. El espectáculo de la violencia infligida tiene también como objetivo aterrorizar a la población. Pero no solamente. Frente a unos individuos con derechos inciertos, el europeo se siente investido de un poder sin límites. En el curso de la conquista de Argelia, en los años 1840, uno de los oficiales superiores franceses, Montagnac, anotaba «que los soldados son […] de un salvajismo que pone los pelos de punta a un honesto burgués».[40] «El más bestia, el más vil de los soldados de infantería de marina, testimonia por su lado Félicien Challaye,[41] se estima superior al más fino letrado anamita; lo golpeará con la fusta si no se descubre rápidamente, lo injuriará o lo maltratará sin razón, para divertirse»[42]. En el Congo, el 14 de julio de 1903, dos funcionarios franceses, Toqué y Gaud, hacen explotar a un negro con dinamita. Toqué resume la situación que prevalece entonces en esa comarca del Alto Chari declarando ante el tribunal: «Ha sido la masacre general para hacer funcionar el servicio».[43] Los contemporáneos reportan que el asesinato de un indígena era llamado *animalicidio*.

Ese mismo año de 1903, 6.000 manos son amputadas en el Congo belga en unos cuantos meses de campaña, por rehusarse a trabajar, asegura un documento oficial británico que denuncia esas prácticas.[44] El cadáver del indígena es con frecuencia ultrajado. Ocurre que, después de la sentencia de muerte, se proceda a la decapitación, y se exponga la cabeza a la vez para deshumanizar a la víctima y para aterrorizar a sus congéneres. Tampoco se respetan los cementerios de los indígenas, que se destruyen para construir carreteras, terraplenes, y de los que se utilizan las piedras de las tumbas como material de construcción. Esas manifestaciones dan testimonio a la vez de un acceso de rabia y de una mirada que deshumaniza. Uno no puede no quedar impresionado, aquí también, por la similitud entre esta degeneración de humanidad (yo construyo mi porvenir sobre la muerte de otro) y la que, en Europa, afectará con frecuencia a los cementerios judíos.

Si los derechos del hombre nacidos de la revolución de la Ilustración y de la Revolución francesa constituyen un obstáculo para la conquista colonial, hay que tratar de probar que uno mismo es de un origen superior, una «nación elegida» (en lugar de los judíos), o que los negros no son hombres. La raza es la respuesta a la impresión de espanto nacida del descubrimiento del África,

tal y como aparece en la novela de Joseph Conrad ya evocada, *El corazón de las tinieblas*: «Esa respuesta condujo a las masacres más terribles de la historia reciente, a la exterminación de las tribus hotentotes por parte de los boers […]; en fin, y acaso peor que todo lo demás, ella suscitó la introducción triunfante de semejantes procedimientos de pacificación en unas políticas extranjeras ordinarias y respetables».[45] A principios del siglo XX, Ernst Hasse, miembro de la Liga Pangermanista, propone por ejemplo tratar a algunas nacionalidades de Europa, como los polacos, los checos y los judíos, de la misma manera en que el imperialismo colonial considera a los indígenas fuera de Europa.

Tales son las premisas de una violencia que va a volver sobre sí misma. Medios ya proscritos de los códigos y de las reglas del arte de la guerra en Europa son empleados en las colonias. Tocqueville preconiza, por ejemplo, la utilización del hambre como arma de guerra en la conquista de Argelia. Cuando Eugène Bodichon evoca (sin formularlo explícitamente) el concepto de «vida sin valor», él pone a obrar una violencia que regresará a hacer su nido en Europa varios decenios más tarde. De hecho, es en efecto el mismo hombre el que predica la «aniquilación» de los indígenas y el que prevé algunos años más tarde, fortalecido por los mismos principios, disminuir los derechos a la vida de algunos franceses.

Esos métodos no generan una oposición vehemente. Es verdad que Argelia no suscita ningún entusiasmo en una buena parte del personal político francés, en particular antes de la Primera Guerra Mundial; el caso tiene todavía un carácter «aventurero» y marginal que dejaba indiferente a la mayoría de la opinión. Cuando las *Cartas* del mariscal Saint-Arnaud son publicadas (a título póstumo) por su familia en 1858, sus relatos de la conquista de Argelia no son censurados, y el volumen suscita incluso, al contrario, una viva aprobación, si no una franca admiración por el valor del hombre y por su estilo. Lo mismo que Pélissier, Bugeaud, Montagnac, etc., Saint-Arnaud no trata de disimular las violencias cometidas, los estragos, las razias, los incendios. Escribe, en una carta fechada el 25 de mayo de 1851, a propósito de su campaña en Cabilia: «He dejado a mi paso un vasto incendio. Todos los pueblos, alrededor de doscientos, han sido quemados, todos los jardines, saqueados, los olivos, cortados. Nosotros hemos pasado».[46] Mismo eco en Montagnac, doce años antes, el 31 de marzo de 1842: «Es imposible figurarse a qué extremo hemos reducido a esas desgraciadas poblaciones; les hemos quitado, durante cuatro meses, todos sus recursos de trigo y de cebada.

Los hemos despojado de sus rebaños, sus tiendas, sus tapices, sus objetos de casa, en una palabra, toda su fortuna».[47]

Los años 1880-1920 constituyen el laboratorio del horror moderno. Si la palabra *genocidio*, tal y como es definida el día de hoy por las instancias internacionales, es manifiestamente exagerada en la mayor parte de los casos, podemos sin embargo señalar que la colonización alemana ha rozado constantemente (si no practicado francamente) una política genocida en África austral. Ahí es con frecuencia cuestión de exterminar (*Vernichtung*) una raza. En ciertos aspectos, el África negra fue el laboratorio de esa violencia extrema que se desencadenará en Europa algunos decenios más tarde, como es también en África que se aprendió a canalizar la violencia de las clases peligrosas dándole allá libre curso en toda impunidad. En el otoño de 1878, la *Volkwirtschaftlische Correspondenz* escribía: «Aunque solo fuese como válvula de seguridad frente al volcán bramante de la cuestión social, ningún país en el mundo tiene tanta necesidad como Alemania de una emigración organizada a escala nacional».[48] Joseph Conrad había mostrado, en *El corazón de las tinieblas*, cómo la transgresión de todos los límites se volvió posible ahí, cómo el asesinato y las prácticas etnocidas habían acabado por figurar, a los ojos del colonizador, una suerte de trascendencia por la que devenía aceptable el olvidarse y rebasarse.[49]

El genocidio del pueblo herero en el suroeste africano (actual Namibia), perpetrado a partir de 1904, proporciona un ejemplo convincente. Los hereros, que forman parte de los pueblos bantús, están divididos en una veintena de «grupos paternales», el ganado, principal riqueza, es su propiedad común. Se cuentan nueve tribus, de las que la más importante reagrupa 23.000 almas repartidas en 150 aldeas. El jefe del pueblo herero, aunque dotado de una autoridad bastante vaga, es Samuel Maherero, reconocido por la potencia colonial alemana y por la Iglesia puesto que, como lo indica su nombre, ha sido bautizado. En abril de 1885, el Dr. Goering es enviado por Bismarck al suroeste africano como Comisario imperial. Tiene como misión persuadir a los jefes de las diferentes tribus de firmar con Alemania unos «tratados de protección». El jefe herero de entonces, Kamaherero, firma, el 21 de octubre de 1885, el tratado que no obstante denuncia cuatro años más tarde. Ante la amenaza de una invasión inglesa de la provincia, Bismarck se adelanta y se apodera de su territorio.

Identificamos dos causas inmediatas para la revuelta herero de 1904. En primer lugar, la política de expoliación de la tierra, llevada a cabo por los

alemanes con el fin de construir un ferrocarril. En 1900, las superficies captadas no son muy importantes, pero, al final de 1903, de 13 millones de hectáreas disponibles, los alemanes se han apoderado ya de 3,5 millones de hectáreas. En segundo lugar viene la cuestión de las deudas contraídas en masa por los hereros, para con los usureros alemanes. Una ordenanza promulgada por el gobernador Theodor Leutwein el 23 de julio de 1903 impone que, a partir del lº de noviembre de 1903, durante un año, los usureros no puedan reclamar ninguna suma a sus deudores. Esa medida, que tenía como meta aliviar a la masa de la población endeudada, provoca el efecto contrario: los acreedores se apresuran a recuperar sus haberes antes de la fecha fatídica del lº de noviembre de 1903, estrangulando entonces de inmediato a sus deudores. Para la mayoría de la prensa alemana, el «caso del crédito», como se le designa, sigue siendo la principal razón de la revuelta. Pero el desencadenante inmediato del levantamiento está vinculado con la cuestión de las armas de fuego. La autoridad alemana pretende hacer registrar las armas poseídas por una de las tribus del sur del territorio, que rehúsa obtemperar. Tres alemanes son asesinados en octubre de 1903. El gobernador se presenta en persona en el sitio, y deja el norte del territorio peligrosamente sin tropas. Los hereros ven entonces la ocasión para levantarse. Llevados al extremo por el estrangulamiento económico territorial y usurero, desestimaron la posición y el margen de maniobra de un gobernador que hasta entonces se había interpuesto con frecuencia, moderando la brutalidad de los militares y de los civiles alemanes. Una vez depuesto el gobernador, la violencia se desencadenará.

Después de haber lanzado un primer ataque el 12 de enero de 1904, los hereros son derrotados en agosto del mismo año en la batalla de Waterberg. Vencidos por la potencia de fuego alemana, huyen hacia el desierto. Recién llegado de Alemania, el general von Trotha se encarga de las fuerzas locales, muy decidido a destruir la rebelión. Más allá del episodio militar, hasta entonces bastante clásico, comienza una fase propiamente etnocida de la represión, los alemanes se declaran resueltos a impedir a los hereros salir del desierto, incluidos las mujeres y los niños, hasta que mueran de hambre y de sed. Prisioneros de una táctica de exterminación lenta, los hereros se ven impedidos de acceder a los pozos —en los que el agua ha sido por lo demás sistemáticamente envenenada. Desprovistos de herramientas, se ponen a excavar pozos con las manos, pero en vano. En frente, von Trotha hace edificar posiciones fortificadas para impedir que huyan.

En completo desacuerdo con esa política, el gobernador Leutwein es relevado de sus funciones y regresa a Berlín. Él no es sin embargo el único que se opone a la masacre. Los misioneros alemanes protestan y tratan de evitar las matanzas, lo mismo que en Berlín, los social-demócratas del SPD hacen oír su voz. Ya que, en la capital del Reich, se sabe entonces con precisión lo que sucede en el suroeste africano. El canciller von Bülow, quien desaprueba estos acontecimientos, se explica sobre ello delante del Káiser, al que desea hacer comprender que esa política no es ni «cristiana» ni «realista», y que es además económicamente absurda, y asegurará mañana a Alemania una reputación detestable entre los pueblos civilizados. No sirve de nada. Guillermo II avala las violencias dirigidas por von Trotha quien, el 2 de octubre de 1904, lanza una orden de exterminación (*Vernichtungsbefehl*) contra la población herero. «Osombo-Windimbe, Yo, el general de las tropas alemanas, dirijo esta carta al pueblo herero. Los hereros ya no son ciudadanos alemanes, de aquí en adelante. Ellos han matado, robado, cortado las narices, orejas y otras partes de soldados heridos y ahora, por su cobardía, ya no combaten. Yo le digo al pueblo: el que nos entregue a un herero recibirá 1.000 marcos. El que me entregue a Samuel Maherero [el jefe de la revuelta] recibirá 5.000 marcos. Todos los hereros deben abandonar el país. Si no lo hacen, yo los forzaré a hacerlo con mis grandes cañones. Cualquier herero descubierto en los límites del territorio alemán, armado o desarmado, con o sin ganado, será abatido. No acepto a ninguna mujer, o niño. Ellos deben partir o morir. Tal es mi decisión para el pueblo herero»[50]. Von Trotha comenta en su diario de guerra: «El punto de vista del gobernador y de algunos viejos coloniales difiere completamente del mío. Ellos presionan desde el comienzo a la negociación y consideran al pueblo herero como un material productivo necesario para el desarrollo futuro de la colonia. Yo considero que la nación herero como tal debe ser aniquilada, o si eso no es tácticamente posible, expulsada fuera del territorio por todos los medios […]. Yo estimo lo más apropiado que la nación perezca […]. Mi política es la de ejercer la violencia por todos los medios posibles, incluidos los terroristas. Yo destruyo las tribus africanas con una corriente de sangre y de dinero. Solo después de cumplida esta limpieza podrá emerger algo nuevo, y algo que permanecerá».[51] Dos días más tarde, von Trotha escribe al general von Schliefen, jefe de estado mayor del ejército alemán: «La nación herero debía ser o exterminada o, en la hipótesis de una imposibilidad militar, expulsada del territorio […]. Yo he dado la orden de ejecutar a los prisioneros, de

devolver a las mujeres y a los niños al desierto […]. El levantamiento es y sigue siendo el comienzo de una guerra racial».[52]

30.000 hereros mueren en el desierto. A inicios de 1905, la revuelta es aniquilada. De 80.000 hereros, cerca de 70.000 habrían desaparecido en el curso de esa campaña de exterminación. Los sobrevivientes, poco más de 10.000 mujeres y niños, y apenas más de 4.000 hombres, fueron internados en *Konzentrationslagern*, campos de concentración.[53] En unas condiciones de trabajo forzado espantosas, más del 50 % de los internados (7.862 personas) en los tres campos de trabajo de Luderitzbucht, Swakopmund y Karibib perecen en el curso del primer año de cautiverio. Los testimonios concuerdan sobre esta empresa de exterminación lenta. Hendrick Fraser testimonia bajo juramento: «Cuando entré en Swakopmund, vi muchos prisioneros de guerra hereros […]. Debería haber unos 600 hombres, mujeres y niños. Estaban dentro de un cercado, en la playa, rodeado de alambres de púas. Las mujeres debían trabajar como los hombres. El trabajo era abrumador […]. Ellas tenían que empujar unos carros repletos, a una distancia de más de 10 km. […]. Morían literalmente de hambre. Las que no trabajaban eran salvajemente azotadas. Incluso vi a mujeres golpeadas con picos (*pick handles*). Los alemanes hacían eso. Yo he visto personalmente a seis jóvenes mujeres asesinadas por soldados alemanes. Las mataron con la bayoneta. Yo vi sus cuerpos. Permanecí ahí seis meses. Los hereros morían cotidianamente bajo el efecto de la fatiga, de los malos tratos y de las condiciones de detención. Estaban muy mal alimentados y no paraban de pedirme comida, al igual que a los otros civiles ordinarios procedentes del Cabo. Los soldados alemanes abusaron de las muchachas hereros para satisfacer sus necesidades sexuales».[54] Un joven holandés, naturalizado británico, Johann Noothout, llamado a trabajar en la colonia alemana, testimonia igualmente: «Yo llegué a Luderitzbucht y, después de algunos minutos, percibí a quinientas mujeres indígenas acostadas a lo largo de la playa. Ellas estaban manifiestamente destinadas a morir de inanición. Todas las mañanas y todas las tardes, tenían que cavar entre cuatro y cinco tumbas […]. En otros lugares, he visto cadáveres de mujeres devorados por aves de rapiña. Algunas de ellas habían sido manifiestamente golpeadas hasta la muerte […]. Todo prisionero que trataba de escapar era llevado ante el teniente quien le administraba cincuenta latigazos. El castigo era dado de la manera más cruel que era posible; trozos de carne volaban por los aires […]. Yo concluí de mi estancia ahí que los alemanes no estaban hechos para la colonización, y que los crímenes atroces y

los asesinatos a sangre fría no tenían más que un objetivo, la extinción de la población aborigen».[55]

La masacre de los hereros constituye en algunos respectos uno de los jalones de la política alemana en Europa después de 1914, en particular en lo que se refiere a la estrategia de avasallamiento impuesta a la Europa oriental eslava a partir de 1939. La implementación de una política sistemática de violencia contra los hereros en los campos de trabajo forzado entre 1904 y 1906 sugiere los lineamientos de una violencia extrema que será reexportada más tarde hacia Europa. Un intérprete de lengua herero, Manuel Thimbu, ha dado testimonio de su experiencia en el ejército alemán en el suroeste africano: «Nosotros perseguíamos a los hereros en su retiro desde Okahandja hasta Waterberg, y de ahí hasta los límites del desierto de Kalahari. Al dejar Okahandja, el general von Trotha dio órdenes a sus tropas de no hacer ninguna concesión al enemigo. No debían hacer ningún prisionero, y todos, sin tener en cuenta ni su edad ni su sexo, debían ser asesinados donde los encontraran. Él declaró entonces: “Nosotros debemos exterminarlos para acabar con cualquier rebelión futura”. En consecuencia, los soldados se pusieron a disparar contra todos los indígenas que encontraban. Poco les importaba quiénes fueran. Incluso a gentes pacíficas que no habían participado en la rebelión, que ni siquiera habían salido nunca de sus casas, los ancianos en particular, todos fueron asesinados. Cerca de Hamakari, más allá de Waterberg, asistí a la escena siguiente: Era invierno y hacía particularmente frío. Dos mujeres ancianas hereros habían encendido un magro fuego con el que se calentaban. Von Trotha y su estado mayor estaban presentes. Un soldado alemán bajó de su caballo, se dirigió hacia las dos ancianas y las mató fríamente. Los cadáveres fueron abandonados en el mismo lugar. Un poco más tarde, mientras íbamos a caballo, vimos a una mujer herero que salía de la maleza. En mi calidad de intérprete, estuve encargado de acompañar a la mujer a donde estaba el general; con el fin de saber si ella podía proporcionarnos alguna información. La mujer parecía agotada y hambrienta. Trotha le hizo varias preguntas pero la fugitiva no parecía dispuesta a dar información. Ella declaró solamente que los suyos se habían ido hacia el este pero que ella estaba demasiado débil para seguirlos. Von Trotha ordenó entonces que se la llevaran y la ejecutaran con bayoneta. Yo llevé la mujer al exterior y me acompañó un soldado que empuñaba una bayoneta. Este me la ofreció, proponiéndome que yo mismo matara a esa mujer. Yo me negué, y le pregunté por qué ella no tendría el derecho a vivir. Se echó a reír y me dijo: “Si tú no lo haces, yo mismo lo haré y te mostraré de

lo que es capaz un soldado alemán”. Se llevó a la mujer y la atravesó con su bayoneta. Retiró enseguida la bayoneta del cuerpo de esa desgraciada y me la puso bajo la nariz, escurriéndole la sangre, y diciéndome: “Ves, lo hice”. Había oficiales y soldados alrededor nuestro, mirando la escena, ninguno se movió para ayudar a esa mujer. Su cuerpo no fue sepultado, y como todos los otros asesinados fue abandonada al aire libre, entregada a los animales salvajes […]. En nuestro viaje de regreso, nos paramos de nuevo en Hamakari. Ahí, cerca de una choza, vimos a una anciana de alrededor de 50 o 60 años. Von Trotha y su estado mayor estaban presentes. Un soldado llamado Konig descendió del caballo, se dirigió hacia la mujer y la asesinó. Justo antes de disparar, le dijo: “Te voy a matar”, y ella le respondió: “te lo agradezco”. Esa misma noche, dormíamos en Hamakari. Al día siguiente nos encontramos de nuevo a una mujer aislada, pero bastante joven esta vez, quizás de 30 años; ella parecía muy ocupada buscando en el suelo cebollas salvajes, y no nos vio venir. Un soldado llamado Schilling se aproximó a ella por detrás y la asesinó por la espalda. Yo fui testigo de todo lo que relato aquí. Vi también a lo largo de las pistas por donde caminábamos centenares de cuerpos tirados, hombres, mujeres, niños, que habían sido asesinados por nuestra vanguardia. Permanecí dos años con las tropas alemanas. No he visto ni una sola vez que un prisionero fuera perdonado».[56]

Otro testigo, «hijo natural» de Omaruru, Jan Cloete, relata lo que constituye la antecámara de las violencias futuras: «Yo estaba en Omaruru en 1904. Fui contratado por los alemanes como guía en el distrito de Waterberg, que conocía muy bien. Yo estaba con la 4ª compañía de campaña bajo las órdenes del *Hauptmann* Richardt. El comandante de las tropas era el general von Trotha. Estuve presente en Hamakari, cerca Waterberg, cuando los hereros fueron derrotados. Después de la batalla, todos los hombres, las mujeres, los niños que caían entre las manos de los alemanes fueron asesinados sin ninguna piedad. Los alemanes persiguieron a los que huían y los mataron con sus bayonetas. La gran mayoría de los hereros estaban desarmados y de ningún modo podían defenderse. Simplemente trataban de huir con sus rebaños. A algunas leguas de Hamakari, acampábamos cerca de un pozo. Es ahí donde un soldado alemán encontró a un bebé de alrededor de nueve meses que estaba acostado entre las hierbas. El niño lloraba. Él lo trajo al campamento en el que yo me encontraba. Los soldados formaron una ronda y se lanzaron al bebe el uno al otro como si fuera un balón. El niño, aterrorizado, gritaba todavía más. Después de algunos instantes de ese juego, los soldados se aburrieron. Uno de ellos fijó su bayoneta a la punta de su

cañón y declaró que estaba dispuesto a atrapar al niño al vuelo. El niño fue lanzado hacia él por el aire y él lo atrapó con la punta de su bayoneta. El niño murió a los pocos minutos, y ese incidente provocó unas inmensas carcajadas entre los alemanes que parecían ver en ello una buena broma».[57]

Un tercer testimonio, el de Jan Kubas, un griqua que vivía en Gootfontein, deja ver las etapas de lo que toma la forma de una política sistemática: «Yo estaba con las tropas alemanas en Hamakari y más allá. Los alemanes no hacían prisioneros. Ellos mataron a miles y miles de mujeres y niños a lo largo de las carreteras, los atravesaban con sus bayonetas, luego los acababan a culatazos. Las palabras no pueden expresar lo que pasó, es demasiado terrible. Los desgraciados estaban a lo largo de las carreteras, hambrientos, sin fuerzas, agotados, y los soldados que pasaban cerca de ellos los asesinaban a sangre fría. Las mamás apretaba sus bebés contra sus pechos, pequeños niños y pequeñas niñas, viejos también, demasiado ancianos para poder pelear, nadie era objeto de la más mínima compasión. Todos fueron asesinados y abandonados como pasto para los animales salvajes. Los masacraron hasta que no quedó ninguno. Todo eso, yo mismo lo veo, cada día puesto que a diario estaba con ellos».[58]

Hendrik Campbell, comandante de una unidad de refuerzo de las fuerzas alemanas, da testimonio, en su relato, de la obsesión que el comandante tenía por la infección —obsesión que se reencontrará más tarde en Europa: «En Katjura, cuenta, tuvimos un combate con los hereros a los que pusimos en desbandada. Ocho o nueve mujeres hereros, enfermas, habían sido abandonadas. Algunas estaban ciegas. Les habían dejado agua y alimento. Los soldados alemanes las quemaron vivas en sus chozas luego de que intentamos en vano impedírselo. Una vez cometido el crimen, fui a ver al comandante alemán para decírselo. Él me replicó que “era mejor así, esas mujeres estaban enfermas, nos habrían infectado”».[59]

En los campos de concentración abiertos para los sobrevivientes de la masacre inmediata, la política de trabajos forzados tiene en realidad el objetivo de matarlos. Samuel Kariko, institutor, hijo del jefe Daniel Kariko, prisionero junto a otros miles, es enviado más lejos al sur, a una isla: «Las gentes morían como moscas, cuenta él. La gran mayoría de los detenidos murieron ahí. Los niños y las personas ancianas murieron primero, después las mujeres y los adultos más frágiles. No pasaba un día sin que recogiéramos muertos. Nosotros les implorábamos a los alemanes que nos dejaran regresar a nuestras casas, a nuestro país, que es una comarca más cálida. No sirvió de nada. Los hombres debían trabajar en el puerto y en el depósito del ferrocarril.

Las mujeres jóvenes fueron seleccionadas por los soldados alemanes quienes las tomaron como concubinas.

»Muy pronto, la gran mayoría de los prisioneros estaban muertos. Solo entonces los alemanes nos trataron un poco menos duramente».

A partir del otoño de 1939, la política alemana a propósito de los guetos de Polonia seguirá rigurosamente los mismos meandros. Con una sola diferencia sin embargo, pero esencial porque destaca una marca ideológica ausente en la masacre de los hereros: con los judíos, oficialmente, cualquier relación sexual era impensable.

Los tres campos de trabajo fueron cerrados en agosto de 1906. La orden de exterminación fue levantada. En 1911, el censo oficial de la población da cuenta de 15.130 hereros todavía presentes en el suroeste africano: la población herero ha sido reducida ahí en un 81 %. Diez años antes de la Gran Guerra, estas maniobras genocidas encuentran parte de su origen en el radicalismo entonces dominante. Cuarenta años antes de los estudios del Dr. Hirt en el Instituto de Estrasburgo, sorprende encontrar aquí la primera aparición de prácticas que serán confirmadas ulteriormente, tanto en los campos de prisioneros de guerra administrados por Alemania entre 1914 y 1918, como en el curso de la Segunda Guerra Mundial. Los alemanes, por ejemplo, tienen ya un registro preciso de los fallecimientos y envían al país natal, con fines de estudios anatomopatológicos y de «ciencias raciales», cuerpos y cráneos de hereros previamente lavados.

¿Fue la masacre de los hereros solo una iniciativa local, y el abuso de un responsable alemán particularmente violento? Es lo que parece a primera vista, porque la orden de exterminación no fue tomada en Berlín, parece, sino decidida sobre el terreno por von Trotha. Además, en la propia Alemania, una ola de protestas intentó detener las masacres. Resta empero que el Káiser y el estado mayor general estaban informados de una realidad que aprobaban. Es por eso que no se trata de una desviación de la política colonial alemana, sino de una masacre genocida aprobada por lo más alto del ejecutivo, con el fin de resolver un problema político, haciendo desaparecer a los actores. Para la oficina colonial alemana, la eliminación de los autóctonos seguía siendo la solución más simple (la más radical también) para apoderarse del territorio. La oposición alemana a las masacres fue descartada. En diciembre de 1906, el canciller von Bülow disuelve el Reichstag y, hecho único en Europa, los debates en vista de las elecciones de febrero de 1907, destinados a elegir un nuevo Parlamento, tienen como telón de fondo la política colonial: de hecho se las designa como «elecciones hotentotas». Pues bien, la campaña electoral

muestra la aprobación masiva por parte del pueblo alemán de la guerra que se lleva a cabo en su nombre en el suroeste africano.

Europa, por su parte, no reacciona. Cada potencia administra como quiere los territorios que ha conquistado. En la competencia colonial, la crítica de la administración de las poblaciones indígenas es inexistente. Cuando en 1904, después de las quejas (numerosas) depositadas contra las violencias cometidas por los belgas en el marco de la caza desenfrenada del caucho, la Comisión internacional de investigación sobre el Congo[60] entrega su informe, concluye en la realidad de los malos tratos en el suroeste africano, pero justifica la represión, medio necesario para civilizar a las razas inferiores: «En una palabra, es por ese medio solamente que el Congo puede entrar en la vía de la civilización moderna, y que la población puede salir de su estado natural de salvajismo».[61] En 1915, los británicos que se apoderan de, y ocupan ellos mismos la colonia del suroeste africano, se interesaron por la masacre perpetrada por la Alemania colonial diez años antes, pero con el único objetivo de descalificar al Reich, su enemigo en la Gran Guerra. Un informe severo será redactado en 1918, seguido por la decisión de la Sociedad de Naciones de confiar el territorio al África del Sur bajo la forma de un mandato. Hecho eso, el África del Sur decide, el 19 de julio de 1926, enterrar el informe de 1918, e incluso destruir las copias existentes.

* * *

En su novela *En el corazón de las tinieblas*, Joseph Conrad ha mostrado la decrepitud de humanidad a la que fueron reducidos los «indígenas». Son muchas las descripciones que expresan el desprecio en el que se tenía a unos pueblos percibidos como radicalmente otros. Todo ocurre como si, apenas dejadas las orillas de Europa, se hubiese abandonado también el reino de la Ley, del *habeas corpus* y de los «derechos del hombre». Cuanto más se adentra el hombre blanco en los territorios por él desconocidos, más parece liberarse de las normas de civilidad. En 1932, en *Viaje al fin de la noche*, Céline había encontrado las palabras para expresar este vertedero de brutalidad que era el mundo colonial: «En el filo de Europa, bajo los grises púdicos del Norte, no hacemos más que sospechar, fuera de las matanzas, la hormigueante crueldad de nuestros hermanos, pero su podredumbre invade la superficie desde que los excita la fiebre innoble de los Trópicos».[62]

El estatuto colonial ha hecho desaparecer la noción de individuo en provecho de la noción de «masa étnica» («ellos»), esos «indígenas» culpables

de existir. El Código del indigenado establecido en sus colonias por la República francesa el 28 de junio de 1881[63] está tramado por esa concepción al término de la cual algunos actos devienen delitos cuando son cometidos por indígenas. Si un lazo vincula a ese estatuto colonial con los «Estatutos de los judíos», este se encarna en Francia en la persona de Marcel Peyrouton (1887-1983). Por mucho tiempo residente general en Túnez, Peyrouton hizo aplicar ahí, como le ordenaban sus funciones, el Código del indigenado. Ministro del Interior en el gobierno de Vichy en septiembre de 1940, tiene a su cargo. con otros, la preparación y después la aplicación del Estatuto de los judíos en octubre de 1940. Aquí y allá, el mismo hombre está animado por las mismas preocupaciones: mantener en estado de inferioridad jurídica y de sospecha permanente a una categoría de la población apartada del derecho común.[64]

El modelo colonial ha dado libre curso a un salvajismo que vendrá más tarde a atormentar a la Europa en la que había nacido. Como la Gran Guerra, el molde colonial ha rebajado el umbral de violencia admitida, ha abierto el camino a comportamientos y a costumbres, ha impregnado mentalidades. En junio de 1848, la represión obrera había sido conducida en las calles de París con una brutalidad jamás vista hasta entonces en los suburbios de la capital, ni en el curso de las precedentes sediciones —en 1830, en 1832, y en 1834—, y menos aun cuando la represión de las jornadas de prerial y germinal del año III, en la primavera de 1795. Es que esta vez, los dirigentes de la represión fueron generales vueltos de Argelia, como Cavaignac, Lamoricière y Changarnier, quienes trajeron de la colonia prácticas de extrema violencia. Estos militares evocan, por lo demás, a los obreros insurgentes, como a los «beduinos de la metrópoli».

El colonialismo ha sometido a los colonizados y ha brutalizado al colonizador. Aimé Césaire explicaba en 1950, en su *Discurso sobre el colonialismo*: «Habría que estudiar primeramente cómo la colonización trabaja descivilizando al colonizador, embruteciéndolo en el sentido propio de la palabra, degradándolo, despertándolo a sus instintos ocultos, a la codicia, a la violencia, al odio racial, al relativismo moral. […] Al extremo de todos esos tratados violados, de todas esas mentiras propagadas, de todas esas expediciones punitivas toleradas […], está el veneno instilado en las venas de Europa y el progreso lento, pero seguro, del asalvajamiento del continente».[65]

SEGUNDA PARTE

LA EUROPA DE LA ANTI-ILUSTRACIÓN

Capítulo 1
LA ANTI-ILUSTRACIÓN FIN-DE-SIGLO

Burocracia y trabajo del mal

La conmemoración favorece el refrán lacrimoso sobre esas sociedades de «alta cultura» que se habrían extraviado en el crimen de masas. E invocar el espíritu de Kant y la música de Mozart para manifestar uno su incomprensión ante el crimen cometido por unos pueblos tan «altamente civilizados». Pero el crimen de masas no es una especificidad del mundo germánico, es del orden, mucho más, de una organización social que ha preparado en su propio seno unos crímenes sin criminales. El «crimen de oficina» está estrictamente vinculado con la tecnificación de las relaciones humanas, la cual lleva a considerar la puesta en la muerte de su enemigo como un trabajo. No comprenderemos nada de las lógicas genocidas si las desconectamos de lo que en la modernidad favorece la anomia moral y el trabajo del mal.

No existe una antinomia entre el concepto de «sociedad civilizada» y la Shoah sino a condición de que creamos que nuestras sociedades habían llegado al final de la violencia, que la habían canalizado tan bien que ya no se manifestaba más en el teatro de nuestras vidas. Pero, si el proceso de civilización ha contenido en efecto la violencia, como lo ha demostrado Norbert Elias,[1] esta no podía desaparecer en tanto es constitutiva de la vida misma. Tan solo ha sido disimulada al punto de que se la ha podido creer aniquilada. Tanto más cuanto el poder del Estado, al reforzarse, la había monopolizado entre las manos de algunos aparatos represivos. Ahogada, disimulada y captada, la violencia se coló en un aparato burocrático que, desde el comienzo del siglo XIX al menos, se ha puesto a dirigir nuestras vidas cada día en mayor medida. Pero, sinónimo de violencia, la burocracia contenía en ella ese poder de coerción que antes incumbía más a la fuerza bruta. Canalizada por el aparato de Estado, moldeada por la coacción burocrática, devenida técnica, la violencia ha sido cada vez menos percibida como tal. De ahí, también, la ilusión de que nuestras sociedades habían acabado con ella, y esas interrogantes perplejas ante el crimen cometido por unos «países de alta cultura», cuando, habiendo solamente escapado a

nuestros ojos, la violencia se había transmutado silenciosamente en una técnica cuantitativa de las relaciones sociales.

La burocratización de la vida ha nutrido la profesionalización de las relaciones humanas. El imperativo categórico fue en otros términos el de hacer bien su oficio, cumplir correctamente la tarea que nos ha sido confiada sin preocuparnos forzosamente por el objetivo final, y eso tanto menos cuanto la fragmentación de las tareas favorecida por la división del trabajo (el «trabajo en migajas») volvía imposible abrazar de una sola mirada los contornos de la acción humana. De esta forma, la burocracia y la parcelación de las tareas han vuelto más difícil la pregunta sobre la finalidad de nuestras acciones y de nuestros trabajos. Esta burocratización se convirtió enseguida en sinónimo de una deshumanización primeramente limitada a la esfera del trabajo productivo, pero que muy pronto contagió a la sociedad entera. La cual tenía necesidad de buenos trabajadores, de buenos obreros y de buenos empleados, de buenos ingenieros y de buenos contramaestres y otros cuadros dirigentes, pero no de sujetos críticos, en adelante inútiles en un proceso semejante. La eficacia convertida en un valor clave del mundo occidental, el hombre eficaz en su trabajo ha aparecido como un modelo de virtud, como si la eficacia hubiese venido a reemplazar a la virtud moral de otro tiempo. La deshumanización inducida por el proceso de trabajo y la burocratización de las sociedades modernas ha estado pronto ligada a una concepción del hombre percibido como población y «stock» de individuos por administrar. Desde el comienzo del siglo XIX, el desarrollo de una ciencia estadística que cuenta, enumera, cuantifica, repertoría y clasifica a los hombres, como lo había mostrado hace tiempo Louis Chevalier,[2] conllevaba esa mirada que iba a hacer de lo cuantitativo el primer jalón de la deshumanización. El hombre particular desaparece detrás de la tarea por efectuar. La eufemización del vocabulario que ha ganado en amplitud no podía más que confortar esa tendencia a no nombrar las cosas, sino a disimular la realidad bruta de las relaciones de dominación detrás de unas fórmulas de las que toda violencia había sido desterrada. Recordamos la eufemización del vocabulario que prevaleció en el curso de la Gran Guerra, como más tarde, *a fortiori*, durante la Shoah, cual un escamoteo que no explica él solo la necesidad del secreto de Estado.

La burocracia pretende ignorar el objetivo final de la empresa, pero conoce sus mecanismos, ve sus eslabones y sus etapas. Ella no se interroga sobre su finalidad. Lo que apasiona al planificador-burócrata que organiza el trabajo, es el *cómo* de las cosas y no su *porqué*. Desde el momento en el que

la eficacia se convirtió en una pieza maestra de nuestro universo mental, la ruta estaba abierta para considerar que el mal era un «trabajo sucio» por efectuar, quizás, e incluso sin duda, pero un *trabajo* en primer lugar. Se sabe hasta qué punto, en la historia de la Shoah, lo que, para muchos, volvió aceptable la masacre final, fue el haberla visto rara vez en su globalidad. Fraccionando las tareas, la división del trabajo ha desconectado cada etapa de su objetivo final. La enorme violencia del proyecto genocida se ha disimulado detrás del aspecto técnico de una operación por lograr: censo, detenciones, reagrupamientos en unos campos «de tránsito», «arianización» de los bienes, transporte ferroviario… Cuando la violencia está integrada en una serie de tareas por realizar, en un proceso burocrático y productivo, se desvanece. Más que otro evento, la Shoah va a sacar a la luz la deshumanización que le es propia al proceso de producción de las sociedades modernas. La racionalización burocrática, en sus maneras de hacer y de producir, ha tomado parte en la anti-Ilustración en el momento mismo en el que esta parecía triunfar en las cabezas. Estos procedimientos no pretenden «explicar» la catástrofe genocida, aclaran solamente el cómo del proceso esforzándose por comprender mejor la tan mentada aparente contradicción entre crimen de masas y «país de alta cultura».

Porque separa al ejecutante del acto, el procedimiento de trabajo anestesia la conciencia. Da cuenta de la facilidad con la que el mal puede triunfar desde el momento en el que aparece bajo la forma de un trabajo. La burocratización de la vida facilita la señalización, cada uno no es más que un individuo aislado en un mundo marcado con el sello de la anomia social. Según Enzo Traverso,[3] la invención de la guillotina, por ejemplo, reflejaría esta deshumanización de la puesta en la muerte y de la muerte misma en la medida en la que la máquina desresponsabiliza al ejecutante. Ese sería, según él, uno de los signos de una evolución que, en el plano de la técnica operatoria, conducirá a la cámara de gas y a la fabricación de la categoría de los crímenes sin criminal. Traverso subraya a este respecto la importancia del trabajo de Max Weber, el cual veía en la indiferencia moral un rasgo constitutivo de la burocracia moderna, extranjera a la finalidad de la acción. De ahí, el nacimiento del especialista (o del experto) quien, fuerte de su ciencia, y no interrogando más que al solo criterio de la eficacia, permanece indiferente a los reflujos y a las consecuencias de sus actos. La burocracia analizada por Max Weber, hace ya cerca de un siglo, ha compartimentado las responsabilidades. Ha sumergido las nociones de conciencia moral y de elección ética bajo el primado de la eficacia. No ha habido entonces «desliz»:

aprehender la vida como un tiempo por administrar y a la humanidad como un *stock* por enumerar llevaba en sí la posibilidad del crimen. Ese proceso subterráneo que se sigue a lo largo de los siglos XIX y XX constituye lo que Teodoro Adorno y Max Horkheimer han llamado la «modernidad regresiva». Permite comprender que, al mismo tiempo que la Shoah marcaba en el universo mental e intelectual de nuestros contemporáneos un punto de no retorno, el proceso mismo por el cual el genocidio de los judíos fue conducido como una tarea por cumplir estaba ya inscrito en el funcionamiento de la burocracia moderna y de la división del trabajo que le es correlativa.

La preocupación por la humanidad es extranjera al universo de la burocracia y de la producción. La eficacia sola es ahí fuente de valor, y en consecuencia de virtud. En el desarrollo de las sociedades modernas, desde el comienzo del siglo XIX en particular, el hombre ya no es más la referencia cardinal que era en las sociedades tradicionales. De ahí la nostalgia mantenida por el mundo que hemos perdido, como si, más allá de los sueños ruralistas y arcaizantes, nosotros nutriésemos en lo más íntimo de nuestro ser la pena y el duelo por un universo del que éramos el corazón. Haciendo de la eficacia la única prueba de la legitimidad de una acción, la división de las tareas y la técnica nos muestran al hombre, no ya en el centro del cuadro, sino a lo más como un punto en su periferia, como una pasión en adelante en inútil.

El hombre, objeto de saber

El hombre, «pasión inútil», es también el hombre mostrado y expuesto al público, objeto de saber y de inventario. En el siglo XIX, mientras que intensos cambios sociales desestabilizaban los mundos tradicionales, proliferaron los «zoos humanos» que participan entonces de la cultura de masas en Occidente. Si el zoo es la figura de un mundo perdido (e imaginario), el «zoo humano», por su parte, opera una mutación capital que, del animal mostrado en el siglo XVII, pasa al hombre a finales del siglo XIX. Pero desde 1810, ya, en Londres, Sara Baartman, Llamada la Venus hotentote, era expuesta a las miradas del público. Fue el tumo también de los indios en 1817, y después, cinco años más tarde, el de los lapones… El hombre era mostrado ahí no como un animal extraño a la especie humana, sino como un *otro radical* en el seno de la especie, una mutación vinculada a la ruptura antropológica que, en el siglo XVIII, con Linneo y Buffon, había hecho del ser humano un objeto de saber científico. Las transformaciones brutales de la sociedad europea operadas a

finales del siglo XIX están también, por su parte, estrechamente correlacionadas con esta exhibición de seres humanos. El prójimo es expuesto bajo la forma del otro que pertenece como nosotros a la especie humana, pero que difiere sin embargo radicalmente por su irracionalidad supuesta y sus mímicas simiescas. Lo que lo hace otro nos tranquiliza respecto de nuestro estatus de ser humano cuando, al mismo tiempo, las sociedades de masas nos privan cada día un poco más del control de nuestras vidas.

Ya habían sido organizadas otras «exhibiciones» de seres humanos en el siglo XVI, por los españoles y los portugueses (también las hubo en Egipto y en Japón), pero estaban desprovistas de cualquier pretensión naturalista. No se trataba entonces ni de saber, ni de estudiar, sino solamente de divertirse mediante la exhibición de una curiosidad. Lo que es nuevo en el siglo XIX, como lo analizan Nicolas Bancel y sus colaboradores en la obra *Zoológicos humanos. Siglos XIX y XX*,[4] es la voluntad de construir un saber a partir de la exposición de seres humanos. Al situar al hombre en la clasificación animal, Linneo opera una ruptura epistemológica de primer orden que, abriendo el camino de las ciencias humanas, desacraliza al mismo tiempo a la persona humana. Algunos decenios más tarde, la exposición de seres humanos vendrá a nutrir un racismo popular extremadamente difundido. Desveladas a la mirada de los Occidentales, las poblaciones exóticas supuestamente les recuerdan las primeras edades de la humanidad, de la que ellos figurarían, por su parte, el rostro de la madurez. La «sub-humanidad» nos tranquiliza con respecto a nuestro estatus. Es en el curso del mismo año de 1859 que fueron fundados, en Francia, la Sociedad de Antropología y el Jardín Zoológico de aclimatación, y es también el mismo año en que, en Inglaterra, Charles Darwin publica *El origen de las especies*.

La religión de la naturaleza vehiculada por el nacional-socialismo es la heredera directa de esas concepciones. El hombre que ya no figura en el centro del cuadro, no está aparte en la creación, no es más que una criatura entre otras. Como ellas, está sometido a la ley natural que elimina a los débiles y fortalece a los fuertes. Él es para sí mismo su propia trascendencia bajo un cielo vacío y silencioso, sin Ley inmanente y sin límites. Simple producto de la naturaleza, él participa de una cosmogonía biológica en el seno de la cual la figura del judío, heredera directa del antijudaísmo demonológico de la Iglesia, aparece como una bacteria depredadora en el organismo sano de la humanidad. Willibald Hentschel (1858-1947), una de las figuras más importantes del antisemitismo alemán, conjugaba los temas de la «selección biológica», de la «cría racial» de los humanos, y una obsesión fóbica para con

los judíos.[5] A sus ojos, la «regeneración racial» implicaba tomar drásticas medidas antijudías destinadas a lavar la «mancha de la sangre». En una humanidad devuelta enteramente a lo biológico, solo prevalece la ley biológica en la que los seres humanos no tienen más «derechos» que los que tienen un caballo o un chimpancé. Ese era ya el discurso del francés Georges Vacher de Lapouge a finales del siglo XIX. En 1928, después de muchos otros, Alfred Rosenberg[6] hacía de los judíos unas bacterias integrantes de la humanidad, al mismo título, explicaba, que las bacterias forman parte del cuerpo del hombre. La metáfora de Rosenberg subrayaba de una forma implícita la necesidad biológica de la exterminación, haciendo jugar a siglos de distancia una misma obsesión: si antaño era necesario acabar con los judíos para que adviniese al fin el reino de los mil años, es en nombre de la supervivencia biológica de la humanidad que el día de hoy hay que hacerlos desaparecer.

En una concepción biológica de la humanidad, el destino de los individuos particulares se borra delante del de la sociedad, y de la necesidad de defender la «raza». Caído de su pedestal, reducido a un eslabón de la animalidad, tras haber sido borrada la separación radical entre el hombre y la bestia, el ser humano ya no es más que una unidad contable y un objeto de ciencia. La concepción estrictamente biológica del hombre constituirá uno de los pilares centrales del nacional-socialismo. «El hombre no es absolutamente nada de particular, declara Himmler en Berlín el 9 de junio de 1942. No es más que un punto sobre esta tierra»[7]. Al decir éso, el jefe de las policías del Reich se hacía el eco de Georges Vacher de Lapouge quien escribía en 1899, en *El ario*: «El individuo es aplastado por su raza, y no es nada. La raza, la nación, son todo».[8] Es esta filiación intelectual la que se vuelve a encontrar en la higiene racial alemana de los años 1920, en particular en Fritz Lenz quien profesaba: «No hay una frontera bien establecida entre la higiene racial y política. La higiene racial, en tanto que práctica, debe justamente tratar de modelar la vida colectiva según los principios higienistas raciales».[9] La eficacia y la clasificación, y el hombre como objeto de ciencia correlacionado con una concepción naturalista de la existencia, nutrieron una ideología mortífera en la que la ausencia de límites, erigida en dogma, le abrió la vía al «todo es posible» de una determinada modernidad. La medicina alemana no se volvió «loca» después de 1933, como se repite a placer. Mucho antes de la llegada de los nazis al poder, la idea de la *selección* de los hombres estaba ya en el corazón del pensamiento médico al otro lado del Rhin, y es

precisamente esta especificidad la que se volverá a encontrar en el corazón de los crímenes del nacional-socialismo.[10]

El pesimismo intelectual fin-de-siglo

Esta evolución está estrechamente correlacionada con un clima de pesimismo intelectual. Mientras que la Ilustración está sostenida por la esperanza y el optimismo de la razón, la anti-Ilustración de fin de siglo parece, al contrario, marcada por el sello de una visión sin esperanza. Gobineau, entre otros, ilustra ese pensamiento cultural de la anti-Ilustración que, en parte, tiene su fuente en el odio a la Revolución francesa y a la democracia, machacando sin freno los temas de la decadencia y del mundo acabado. Gobineau señalaba al final de su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*: «La especie blanca ha desaparecido desde ahora de la superficie del mundo […] El último término de la mediocridad en todos los géneros: mediocridad de fuerza física, mediocridad de belleza, mediocridad de aptitudes intelectuales, casi podemos decir nada». *In fine*, él preveía la desaparición de la especie humana: «Estaríamos tentados de asignar a la dominación del hombre sobre la tierra una duración total de 12.000 a 14.000 años, dividida en dos períodos, uno, que ya ha pasado, habrá visto, habrá poseído la juventud […], el otro, que ha comenzado, conocerá la marcha desfalleciente hacia la decrepitud». La figura de Schopenhauer participa en este clima de desesperanza, en particular cuando ataca la racionalidad supuestamente buena de la Creación, una creencia filosófica que él imputa a los judíos,[11] mientras que, a sus ojos lo mismo que a los de Gobineau, autor de la fórmula, el hombre es «el animal malvado por excelencia».[12] Pero ese pesimismo intelectual de Occidente, esa obsesión por el mal, hunden sus rencores más atrás aún, en ese siglo XVII que marca el suspenso de la contra-Reforma católica y el acmé de la cacería de brujas. La anti-Ilustración constituye el punto culminante de un pesimismo que entonces no ha cesado nunca y que se expandió en la atmosfera de la post-Reforma protestante. El Mal está por todas partes, explica Boitel en *La Historia de Circe* (1617), «no hay remedio, nace en nuestra cuna y muere en nuestra sepultura».[13] El hombre debe guardarse del deseo, destructor por naturaleza, domando la parte animal que lo habita, sus pulsiones sexuales y sus pulsiones agresivas. La mirada de la contra-Reforma está en las antípodas del humanismo antiguo, lo mismo que la anti-Ilustración arruina el optimismo racionalista de un cierto siglo XVIII. Ese pesimismo que ve al hombre siempre y en todas partes

culpable, es correlativo de la presencia del diablo en el imaginario occidental de los tiempos modernos (siglos XVI y XVII). Si la Edad Media no ignoraba al Maligno, este salía rara vez vencedor de la contienda. Lo que es nuevo en la Europa moderna que va de la Reforma a la Ilustración, es que, esta vez, el diablo gana. Hay que prescribirle, a una humanidad pecadora, la purga universal que la limpiará de sus manchas. La redención por el castigo nutre un pesimismo histórico obsesionado por la figura del diablo. Habitado por el pecado, el ser humano es «un enano aplastado por el destino»,[14] escribe Robert Muchembled. La angustia del mal penetra en todos los intersticios de la vida, porque el diablo está ahí, inclusive en nosotros mismos, y nos tienta. Este trasfondo histórico permite comprender cómo la anti-Ilustración contiene esa corriente que llama a lavar al mundo de sus pecados. Secularizada en la forma, esa visión perdurará, se la volverá a encontrar en el siglo XIX en el pesimismo cultural de un Jules Soury o de un Vacher de Lapouge en Francia, de un Julius Langbehn o de un Paul de Lagarde en Alemania, unos pensadores que comulgan en una misma búsqueda de culpables cuyo sacrificio se supone que va a purificar al mundo. El rol atribuido a las brujas en el siglo XVII será asignado a otros, tres siglos más tarde, pero la lógica intelectual que anima esa búsqueda de un mundo purificado sigue siendo, por su parte, extrañamente similar.

El caso francés:
Joseph de Maistre y su descendencia

Para entender el alcance revolucionario de la anti-Ilustración y lo que la distingue radicalmente del conservadurismo, no es sin embargo hacia Gobineau que hay que tomarse, sino hacia Joseph de Maistre (1753-1821), cuya visión del futuro, según Isaiah Berlin (en un ensayo de 1960),[15] era «como para helarnos la sangre».[16] Desde sus *Consideraciones sobre Francia* (1797), publicadas anónimamente, de Maistre se mostraba como un adversario implacable de la Revolución («Lo que distingue a la Revolución francesa, y que hace de ella un *acontecimiento* único en la historia, es que ella es *mala* radicalmente; ningún elemento de bien alivia en ella el ojo del observador: es el más alto grado de corrupción conocido; es la pura impureza»), de la Ilustración del siglo XVIII, del racionalismo, del individualismo, de la educación secular, de la igualdad, de la democracia[17] y de los «derechos del hombre». No se trata de remitirse a una naturaleza

supuestamente virtuosa y pacífica, al contrario, la violencia más cruel es su ley. «No hay más que violencia en el universo, escribe; pero nosotros estamos engañados por la filosofía moderna, que ha dicho que *todo está bien*, mientras que el mal lo ha manchado todo, *todo está mal*, puesto que nada está en su sitio»[18]. Las construcciones filosóficas relativas a los ideales de progreso y de perfectibilidad humana provocan en de Maistre, en el mejor de los casos, un encogimiento de hombros: «Cuando se dice que el hombre ha nacido para la libertad, escribe, se dice una frase que no tiene sentido».[19]

Puesto que la naturaleza del hombre está definitivamente habitada por el mal, es necesario que sienta en permanencia sobre su nuca el peso de una sujeción sin falla. El optimismo de la Ilustración lo deja abatido, a él que ve en el mundo un espectáculo perpetuo de violencia y de sangre, un teatro en el que la guerra, lejos de ser un paréntesis, es al contrario la ley eterna de la especie. Esa era ya la visión del inglés Edmund Burke, quien escribía en sus *Reflexiones sobre la Revolución de Francia* (1790): «La historia se compone en efecto, en su mayor parte, de todas las desgracias que han aportado a los hombres el orgullo, la ambición, la avaricia, la venganza, la codicia, la sedición, la hipocresía, el celo sin freno y toda la letanía de apetitos desordenados que desestabilizan a la ciudad».[20] La paz perpetua es, en el mejor de los casos, solo un deseo piadoso, en el peor, una ilusión débil, portadora de catástrofes. Es lo mismo con la noción de igualdad natural entre los hombres, cuando cada día la naturaleza demuestra, al contrario, el espectáculo cruel de la desigualdad, y de la muerte del débil. La visión de una ciudad feliz de hombres guiados por la razón a Joseph de Maistre no solo le parece necia, ella prefigura, según él, una pesadilla política. Al forjar la noción de *metapolítica*, quiere dar a entender que la organización de la sociedad supera las capacidades de la «frágil razón» humana: «La más grande locura, quizás, del siglo de las locuras, fue la de creer que las leyes fundamentales podían ser escritas *a priori*: mientras que ellas son evidentemente la obra de una fuerza superior al hombre».[21]

Lo que se construye bajo el auspicio de la razón está viciado desde el origen, explica, es frágil, superficial y condenado a perecer. Solo dura lo irracional que tiene a su favor la fuerza del tiempo. Que las conductas humanas estén guiadas por la razón, él espectáculo de la guerra sería suficiente él solo para volvérnoslo dudoso. Mientras que cada uno está de acuerdo en condenar la guerra (indefendible en el plano racional), la guerra dura. Más todavía, la guerra fascina y empuja a los hombres a matarse entre ellos barriendo su aspiración al bienestar, e incluso su instinto de

conservación. «Aquel que ha estudiado suficientemente esta triste naturaleza, sabe que el hombre en general —escribe de Maistre haciendo referencia al “hombre” de Rousseau y a los derechos del hombre—, si se lo reduce a sí mismo, es demasiado malvado para ser libre»[22].

El «contrato social» es una ilusión, ninguna sociedad está fundada sobre ese artificio de la razón. Lejos de ser una reunión *racional* de individuos, la sociedad está al contrario unida por lo irracional. Es también por eso que, explica, la religión es superior a la razón, no porque ofreciese a nuestra angustia unas respuestas más convincentes o más tranquilizadoras, sino porque, todo lo contrario, no ofrece ninguna respuesta.

La idea de contrato supone al individuo libre. Pero tanto el individuo como el sujeto son, para de Maistre, una ilusión de la frustración. El individuo debe desaparecer en el Estado, afirma él, lo que le permite a Isaiah Berlin estimar que con él nos aproximamos «[…] a gran velocidad a los mundos de los ultranacionalistas alemanes, de los enemigos de la frustración, de Nietzsche, Sorel y Parero, D.H. Lawrence y Knut Hamsun, Maurras, d’Annunzio, del *Blut und Boden*…».[23] Esta apreciación, rápida, es rechazada por Antoine Compagnon quien se niega a ver en Joseph de Maistre a un tradicionalista nostálgico del Antiguo Régimen, o un «ultramoderno» (*sic*) cuya apología del terror de Estado anunciaría la sociedad totalitaria (una «ficción» según él).[24] De Maistre es moderno, al contrario, afirma Antoine Compagnon, él «anticipa curiosamente a Hegel: el contra-revolucionario no será la negación de la Revolución, porque la historia es irreversible, sino su superación o su relevo».[25]

En *Las noches de San Petersburgo* (1821), su gran texto póstumo, de Maistre da muestra de una visión del mundo que reviste los rasgos de un universo desencantado: «En el vasto dominio de la naturaleza viva, reina una violencia manifiesta, una especie de rabia prescrita que arma a todos los seres *in mutua funera*: desde que usted sale del reino insensible, encuentra el decreto de la muerte violenta escrito en las fronteras mismas de la vida. Ya en el reino vegetal se comienza a sentir la ley: desde la inmensa catalpa hasta la más humilde gramínea, ¡cuántas plantas *mueren* y cuántas son *muertas*! Pero, desde que usted entra en el reino animal, la ley toma de golpe una terrible evidencia. Una fuerza, a la vez oculta y palpable, se muestra continuamente ocupada en poner al descubierto el principio de la vida por medios violentos. En cada gran división de la especie animal, ella escoge a un cierto número de animales a los que encarga que devoren a los otros: así, hay insectos de presa, reptiles de presa, pájaros de presa, peces de presa, y cuadrúpedos de presa. No

hay un instante en el tiempo en el que un ser vivo no sea devorado por otro. Por encima de esas numerosas razas de animales está colocado el hombre, cuya mano destructora no respeta nada de lo que vive; él mata para nutrirse, mata para vestirse, mata para adornarse, mata por atacar, mata para defenderse, mata para instruirse, mata para divertirse, mata para matar rey soberbio y terrible, tiene necesidad de todo, y nada le resiste. Él sabe cuántas barricas de aceite le proporcionarán la cabeza del tiburón o la del cachalote; su alfiler desatado encaja sobre el cartón de los museos a la elegante mariposa que ha atrapado al vuelo sobre la cumbre del Mont Blanc o del Chimborazo, él diseca al cocodrilo, embalsama al colibrí; a su orden, la víbora de cascabel viene a morir en el licor conservador que debe mostrarla intacta a los ojos de una larga serie de observadores. El caballo que lleva a su dueño a la caza del tigre se pavonea bajo la piel de ese mismo animal: el hombre pide todo a la vez, al cordero sus entrañas para hacer resonar un arpa, a la ballena sus barbas para sostener el corsé de la joven virgen, al lobo su diente más mortífero para pulir las obras ligeras del arte, al elefante sus defensas para hacer el juguete de un niño: sus mesas están cubiertas de cadáveres. El filósofo puede incluso descubrir cómo la carnicería permanente está prevista y ordenada en el gran todo. Empero, ¿qué ser exterminará al que los extermina a todos? Él. Es el hombre el que está encargado de degollar al hombre. ¿Pero cómo podrá obedecer la ley, él que es un ser moral y misericordioso; él que ha nacido para amar; él que llora por los otros como por él mismo, que encuentra placer en llorar, y que acaba por inventar ficciones para hacerse llorar; él en fin a quien ha sido declarado que *se le pedirá hasta la última gota de sangre que haya derramado injustamente* (Génesis, IX, 5)? Es la guerra la que cumplirá el *decreto*. ¿No escucha usted a la *tierra* que grita y que reclama sangre? La sangre de los animales no le es suficiente, ni tampoco la de los culpables vertida por la espada de las leyes. Si la justicia humana los golpeara a todos, no habría ya más guerra; pero ella no podría alcanzar más que a un pequeño número, y con frecuencia incluso los perdona, sin darse cuenta de que su feroz humanidad contribuye a hacer necesaria la guerra, si, al mismo tiempo sobre todo, otra ceguera, no menos estúpida y no menos funesta, trabajase para apagar la expiación en el mundo. La *Tierra* no ha gritado en vano; la guerra se enciende. El hombre, cogido de pronto por un furor *divino*, extranjero al odio o a la cólera, avanza al campo de batalla sin saber lo que quiere, ni tampoco lo que hace. ¿Qué es entonces este horrible enigma? Nada es más contrario a su naturaleza, y nada le repugna menos: hace con entusiasmo lo que le causa horror. ¿No se ha dado cuenta usted de que en el

campo de muerte, el hombre no desobedece nunca? Él podrá masacrar a Nerva o a Henri IV; pero el más abominable tirano, el más insolente carnicero de carne humana no escuchará nunca ahí: *nosotros no queremos serviros más*. Una revuelta en el campo de batalla, un acuerdo para abrazarse renegando del tirano, es un fenómeno que no se presenta a mi memoria. Nada resiste, nada puede resistir a la fuerza que empuja al hombre al combate; inocente asesino, instrumento pasivo de una mano temible, *él se hunde con la cabeza baja en el abismo que él mismo ha cavado; él da, él recibe la muerte sin darse cuenta de que es él quien ha hecho la muerte* (*Infixoe sunt gentes in interitu, quem fecerunt*) (Salmos IX, 15)».

«Así se cumple sin cesar, desde el ácaro hasta el hombre, la gran ley de la destrucción violenta de los seres vivos. La tierra entera, continuamente embebida de sangre, no es más que un altar inmenso en el que todo lo que vive debe ser inmolado sin fin, sin medida, sin descanso, hasta la consumación de las cosas, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte (*Pues él último enemigo que debe ser destruido, es la muerte; San Pablo a los Corintios*, I, 15,26)».[26]

Evocando lo que él llama la «terrible visión de la vida de Maistre», Isaiah Berlin asegura ver ahí una «afinidad con el mundo paranoico del fascismo moderno que sorprende encontrar tan pronto en el siglo XIX».[27] Una afirmación rebatida (cfr. *supra*) por Antoine Compagnon, quien subraya, apoyándose en el análisis de una obra resituada en su contexto, cuán peligroso sería el leerla con la mirada llena de las tragedias de nuestro tiempo.

Porque de Maistre es en primer lugar un pensador cristiano. El sentimiento del pecado original, lo mismo que la preocupación por el mal, fueron en él una obsesión. Su pesimismo innato es una característica esencial de un pensamiento de derecha. La abyección del hombre, su tendencia radical al mal, constituyen el telón de fondo de una humanidad atormentada por la irreversibilidad destructora del tiempo. En el seno de esa culpabilidad general («toda la humanidad es así solidaria del pecado de Adán»),[28] puesto que todo castigo es merecido, la rebelión es un sinsentido, y la inocencia es una ilusión, pues cada hombre tiene algo que expiar: «¿Dónde está pues la inocencia, por favor? ¿Dónde está el justo?».[29]

De ahí la necesidad de un guía tutelar y severo más allá del propio Dios. Y ese guía, es el brazo armado del poder temporal, dicho de otra forma, el Verdugo (*sic*) que de Maistre describe en estos términos en *Las Noches de San Petersburgo*: «¿Quién es entonces este ser inexplicable que ha preferido a todos los oficios agradables, lucrativos, honestos e incluso honorables que se

presentan en abundancia a la fuerza o a la destreza humana, el de atormentar y el de dar la muerte a sus semejantes? Esa cabeza, ese corazón, ¿están hechos como los nuestros? ¿No contienen ellos nada de particular y de extraño a nuestra naturaleza? Para mí no hay duda de ello. Él está hecho como nosotros exteriormente; nace como nosotros, pero es un ser extraordinario…».

[…]

»¿Es un hombre? Sí: Dios lo recibe en sus templos y le permite rezar. Él no es un criminal; sin embargo, ninguna lengua se atreve afirmar, por ejemplo, que es virtuoso, que es un hombre honesto, que es estimable, etc. Ningún elogio moral le puede convenir, porque todos suponen unas relaciones con los hombres, y él no las tiene.

»Y sin embargo toda grandeza, toda potencia, toda subordinación descansa en el ejecutor, él es el horror y el lazo de la asociación humana. Expulsad del mundo a este agente incomprensible; en ese mismo instante, el orden se convierte en caos, los tronos se hunden y la sociedad desaparece. Dios, quien es el autor de la soberanía, lo es también del castigo: él ha arrojado nuestra tierra sobre estos dos polos».[30]

Los enemigos de De Maistre, los sectarios de la Ilustración entre los que el panfletario incluye a los protestantes, los francmasones y los judíos, los jacobinos, los ateos y los demócratas, son aquellos precisamente que la tradición contra-revolucionaria inscribirá como adversarios prioritarios a abatir en el frontón de sus muros.

En este mundo que parece todo entero marcado por el caos, el hombre permanece libre sin embargo, y su alma es inmortal. Pero, expulsado del paraíso terrestre, va errante de pena en exilio; «No sabe lo que quiere: quiere lo que no quiere, no quiere lo que quiere; querría querer. Él ve en él algo que no es él, y que es más fuerte que él. El sabio resiste y grita: “¿Quién me liberará?”. El insensato obedece y llama dicha a su cobardía».[31] En ese campo de batalla, solamente la autoridad temporal (y Dios por encima de ella) es capaz de canalizar las pasiones malsanas. Solo la autoridad del amo puede refrenar la violencia; solo el Verdugo puede contener mediante el miedo la inclinación irreprimible hacia el mal. La libertad es entonces una palabra vana, la razón una ilusión, y la dicha una necedad filosófica. La fe suplanta a la razón, el instinto domina la inteligencia, y el grupo encuadra al sujeto: es solamente con esta condición que el mundo redeviene vivible. Que esos diques cedan y la barbarie triunfa, transportada por el culto del individuo y por la muerte de Dios. «El odio violento de De Maistre por la libre circulación de las ideas y su desprecio por los intelectuales […], analiza Isaiah Berlin,

[son] quizás el primer cuplé del fascismo antirracional militante de la era moderna»[32]. Contra la ilusoria razón de los filósofos, de Maistre, como después de él muchos pensadores antimodernos, señala hacia la fuerza de lo irracional, la potencia del miedo y la atracción por la violencia,[33] datos que el optimismo de la Ilustración nos habrá impedido considerar durante mucho tiempo. En lugar de la libertad como motor inicial y deseo supremo de la vida, de Maistre pone en evidencia, como todos los antimodernos tras él —lectores como él de La Boétie—, la atracción por la «servidumbre voluntaria». En lugar de la aspiración a la paz, él señala la propensión a matar al prójimo, la alegría del combate en el seno de la misma especie, a lo que, afirma él, ninguna especie animal se entrega.

Es en este mantillo de un pensamiento antimodemo, que rebasa el marco de una nostalgia banal del Antiguo Régimen,[34] que tiene su origen esta escuela intelectual que proporcionará a Europa, a mediados del siglo XIX, una gran parte de sus figuras del rechazo.

Un gran número de figuras intelectuales de los siglos XIX y XX franceses se apropiaron de esos temas, reiterados al infinito, cultivando un pesimismo más marcado por Schopenhauer, por lo demás, que por el propio de Maistre.[35] Esta corriente de pensamiento político arraiga en la angustia del cambio, que es asimilado a la decadencia. El mundo nuevo, caracterizado en particular por la igualdad civil y el sufragio universal, suscita el rechazo: «solo son grandes entre los hombres el poeta, el sacerdote y el soldado, escribe Baudelaire. El hombre que canta, el hombre que bendice, el hombre que sacrifica y se sacrifica / El resto está hecho para el látigo / Desconfiemos del pueblo, del buen sentido, del corazón, de la inspiración y de la evidencia».[36]

Este rechazo de la democracia es recurrente entre un gran número de escritores franceses del siglo XIX. «La palabra *elección* está a punto de causar tanto daño como el que causaron las palabras *conciencia* y *libertad*, mal entendidas, mal definidas, y arrojadas a los pueblos como símbolos de rebelión y órdenes de destrucción, señala Balzac en *El Médico de aldea* (1842). La tutela de las masas me parece entonces una cosa justa y necesaria para el sostén de las sociedades»[37]. Esta reflexión se apoya tanto en el proceso de la Ilustración instruido en permanencia, como en el rechazo de una visión perfectible del hombre. El tema de la ferocidad humana y de la inclinación irremisible del hombre al mal parece inagotable, pero esa reiteración busca igualmente, con mucha frecuencia, banalmente confortar el antiguo orden de cosas. Es al rasero de ese pesimismo erigido en credo que

vendrán a inspirarse muchas profesiones de fe antiigualitarias y violentas de finales del siglo XIX.

Violencia, virilidad y nihilismo fin-de-siglo

El pesimismo cultural constituirá en el siglo XX uno de los rasgos distintivos del fascismo. Ese antihumanismo formará parte de las corrientes intelectuales que ven al hombre como un eslabón ordinario en la evolución del reino animal, como una pieza contable que se administra. Nos encontramos el eco de esto en Georges Vacher de Lapouge, uno de los pensadores más fecundos del eugenismo racial: «[…] Yo no espero nada bueno del siglo XX —le escribe a Julius Langbehn el 3 de septiembre de 1890.[38] Será el siglo de la plena democracia, el triunfo de la necedad sobre la inteligencia, de la canallería sobre la honestidad, de la cobardía sobre el valor, de la fealdad sobre lo bello. La influencia de las masas es cada día más preponderante y la masa prefiere la novela de entregas a las profundas concepciones literarias, el zinc barato al bronce, el cromo a la pintura, la bufonería a la tragedia, el café-concierto a la ópera, el alcohol y la política a todo: *¡alcohol et agoram!* Ahora bien, la política de las masas, es el rebajamiento de todo lo que es superior y el sometimiento de todo lo que es independiente. Heredera de Tarquino, la democracia lo reduce todo a un común nivel de mediocridad y de servilismo».[39] El odio a la democracia («Casi todos los parlamentos de Europa son unos ruidosos gallineros, unos bebederos o unas cloacas», escribe Marinetti a principios del siglo XX),[40] el miedo a verse sumergidos en las «masas», la obsesión del nivelamiento social y de la decadencia que le es correlativa tejen la trama de esta antropología pesimista. Esa es una de las posturas fundamentales de la anti-Ilustración que van a nutrir el racismo occidental y un antisemitismo que va a evolucionar hacia la tentación de la erradicación del «problema», desde el momento en el que el hombre se ha convertido en una *cuestión* por resolver. El pesimismo cultural caracteriza a una de las etapas de un *pensamiento* para el que el genocidio es un *medio* para resolver un problema político.[41] Reencontramos en todos los pensadores del racismo de fin de siglo, a pesar de sus diferencias, la misma búsqueda del paraíso perdido, la misma nostalgia desesperada, como si el mundo moderno reactivase cada día el dolor de una pérdida irremediable. Esos hombres no son políticos en el sentido en el que Charles Maurras hacía notar en 1905 que «toda desesperación en política es una

tontería absoluta».[42] Su nihilismo[43] suena como una aspiración a la nada. Esa atracción por el vacío después del paraíso perdido para siempre, está igualmente presente en todas las conversaciones (monólogos en verdad) realizadas por Hitler sobre lo que él llama la «subversión judía».

La recusación de la democracia y del progreso, de la inteligencia y de los derechos del hombre, de todo lo que en una palabra hace la trama de la anti-Ilustración en los inicios del siglo XX, focaliza su atención en «los judíos» percibidos como los agentes de un mundo moderno aborrecido, y en los que Vacher de Lapouge ve a los únicos, competidores peligrosos del «ario». Los inquietos de un mundo encantado (y perdido) cristalizan su angustia en «los judíos», esos símbolos habituales de la destrucción del tiempo.[44]

Es en el momento de la más fuerte expansión de la modernidad urbana e industrial, cuando se desmoronan los cuadros de la fe, cuando el racismo conoce un poderoso auge. Contra la vacilación de las antiguas certezas y lo que cada uno percibe como una amenaza íntima, la tentación es grande (y banal) de reaccionar mediante el rechazo de lo que parece extranjero a nosotros mismos. El racismo progresa paralelamente a la ciencia sin estar directamente vinculado con ella, lo mismo que la razón camina paralelamente al delirio. Se desarrolla en el momento en el que la ciencia destruye uno tras otro sus presupuestos y sus prejuicios afirmando, pruebas al apoyo, la unidad del género humano. Pero eso no sirve de nada. La razón es impotente contra el pensamiento mágico y contra el miedo. El pesimismo cultural y el racismo de la anti-Ilustración ponen en evidencia el odio del hecho humano mismo. La aspiración nihilista cristaliza en el rechazo de un grupo supuestamente portador por sí mismo de los peores peligros.[45] Como si el otro que yo persigo con mi odio, siempre a través de su grupo de pertenencia y nunca como individuo singular, encarnase esa parte trágica de la condición humana: el ser-nacido-para-la-muerte y cuya muerte constituye la parte in-visible. Esa muerte programada que yo no puedo mirar de frente, la veo en el otro, y es mi propia condición la que yo recuso a través de su rechazo. Que el análisis avanzado sea de orden psicoanalítico o no,[46] el racismo sigue siendo la fuente del pesimismo cultural. Como si el nihilismo que lo sostiene, encarnado en la abolición de los límites, representase en adelante la única forma de trascendencia dejada a los desilusionados de toda especie.

La virilidad, vivida como un absoluto, participa también de ese mantillo de la anti-Ilustración. En la primera mitad del siglo XIX, Friedrich Ludwig Jahn, verdadero fundador de la gimnasia moderna (cfr. *supra*), le da un giro

patriótico afirmado. A sus ojos, la gimnasia, por el ángulo de la virilidad, prepara los cuerpos y los espíritus para la guerra. Es a partir de la Revolución francesa y de las guerras del Imperio (y para Alemania a partir del desastre de Jena en 1806), que el vínculo entre la gimnasia y el servicio militar fue acentuado a placer. Mientras que al mismo tiempo era predicado el endurecimiento del cuerpo masculino, en nombre de la idea según la cual la voluntad humana, como el cuerpo, se educa por medio de la gimnasia.

La guerra, pero más todavía quizás el servicio militar, van a imponer ese ideal masculino vinculando guerra y romanticismo, nación y virilidad. En Francia, por ejemplo, el Alto Comisionado para la educación física, está incorporado desde su creación al Ministerio de la Guerra. La virilidad moderna es inseparable de la sociedad burguesa y de la emergencia de la conciencia nacional. De un lado y otro del Rhin, después de 1870, los nacionalistas se vuelven los promotores de una virilidad agresiva que precipita en su estela la regresión de la condición de la mujer. Al facilitar la liberación de las pulsiones agresivas, el ideal viril (y todo juicio positivo debe desde ese momento abrazar ese calificativo) aparece como el otro medio de llevar al género femenino a aceptar su nueva sumisión.

Esa virilidad, explica George L. Mosse, se edifica sobre la exclusión del otro, la mujer en primer lugar, y más allá de esta, los «enemigos del interior», al combatir a los cuales reforzamos nuestra identidad. En ese sentido al menos, la exaltación de la virilidad toma parte en el rechazo de la Ilustración. Este valor es llevado a lo más alto en la obra principal del ideólogo nazi Alfred Rosenberg, *El mito del siglo XX*, en la que este explica que hay que restaurar los valores viriles (el honor y el deber) en oposición a los «valores hembras» (*sic*) que son el amor y la compasión. Así entendida, la virilidad predica la eliminación de los más débiles y reduce a nada la noción de «derechos del hombre», desde el momento en el que esta última significa que hay que ayudar a los deficientes a sobrevivir. Esa virilidad se vuelve a encontrar intacta en el corazón de la ideología nacional-socialista. Próxima del eugenismo negativo, ella preconiza la muerte de un sistema social juzgado demasiado complaciente para con los inválidos. Desviada de su sentido original, la virilidad se parece entonces a una forma de derecho de vida y de muerte sobre sus semejantes. Por eso, lejos de ser un valor anecdótico, está estrechamente ligada a los políticos que predicarán muy pronto la eliminación de las «vidas sin valor de vida».

Apología de la naturaleza

La emergencia de las sociedades masificadas de la edad industrial conlleva en reacción a ella una sacralización de la naturaleza, promovida a receptáculo de un orden inmutable y fuera del alcance del tiempo. El «regreso a la naturaleza» entendido en ese sentido es correlativo con el rechazo de la Ley que, al marcar unos límites, rechaza al mismo tiempo el reino de la fuerza bruta. Con frecuencia se ha señalado que la herencia judía tendía a poner a distancia a la naturaleza, considerada como una fuerza que, abandonada a ella misma, es símbolo de barbarie. Ahora bien, hacia 1900, la corriente triunfante de la anti-Ilustración asegura que el hombre debe conformarse a las «leyes de la naturaleza» que encierran a cada uno en la violencia desnuda de las relaciones de fuerza, estableciendo una jerarquía entre los que pueden vivir y los que hay que dejar morir. Portada a la cúspide de los valores, la naturaleza toma el lugar antaño ocupado por Dios o la Providencia, como si toda violencia se encontrase legitimada por adelantado como expresión de las «leyes naturales» de la vida. La divinización de la naturaleza coloca a una parte de la humanidad fuera de la humanidad desde el momento en el que en su nombre mismo el débil debe perecer. Los derechos del hombre son una impostura, afirmaba ya Vacher de Lapouge, lo que el discurso nacional-socialista retomará palabra por palabra asegurando que, en la naturaleza, el hombre no tiene más derechos que la mosca. La fuerza sola legitima la existencia. El «concepto de humanidad es un sinsentido biológico», se enseñaba en los años 1930 en la escuela de las SS de Bad Tölz. De ahí, la apología de una «naturaleza sin piedad», en la medida en la que la piedad «altera el principio de la selección».[47] Al condenar a los débiles a morir, la religión de la naturaleza desemboca en la posibilidad de la exterminación. Conjugado con la híper-modernidad industrial, ese arcaísmo producirá la catástrofe que sabemos dejando en el camino, atónitos, al testigo y al historiador. Porque, ¿cómo pensar conjuntamente, en efecto, el arcaísmo psíquico y la modernidad industrial, la organización burocrática y la patología social?

La religión de la naturaleza excluye a los judíos, pero su segregación en Europa es evidentemente mucho más antigua. La naturalización de la vida laiciza una exclusión que antaño era de orden teológico. En la Inglaterra del siglo XVIII, cuando los judíos acababan de ser expulsados del reino, un texto de ley (que solo constaba de un artículo), castigaba con la muerte a los incendiarios, a los brujos, a los apóstatas y a todos aquellos que mantuvieran relaciones sexuales con *judíos*, con animales o con personas del mismo sexo.

Judíos y animales, sodomía y homosexualidad eran de ese modo colocados en la misma categoría de lo a-humano. Colocados fuera del orden natural, el castigo supremo en ese caso consistía siempre en enterrar vivo al condenado.[48] Esa relegación fuera del orden del mundo se vuelve a encontrar de una forma idéntica en la trama de la Pasión de Oberammergau representada a partir del siglo XVII. Ese misterio de la Pasión, escrito y puesto en escena por los aldeanos de un pueblito de los pre-Alpes bávaros una vez cada decenio, desde 1634, hace de los judíos, durante siglos, un pueblo de antinaturaleza, incluso en una de las últimas versiones del texto establecido al alba del siglo XX:

> He aquí que del infierno se elevan los espíritus
> Quien, desde el comienzo del mundo,
> Se ha rebelado
> Y quien, desde entonces, ha sembrado
> La discordia contra la divinidad.
> Ni los lazos de sangre,
> Ni los lazos formados por el Creador
> Son sagrados para el odio que esos espíritus alumbran
> Para cambiar la fidelidad
> De los hombres en guerra fratricida.[49]

En un imaginario antisemita que diviniza a la naturaleza, «el judío» representa la antítesis~de la fuerza vivida como una trascendencia última y la última seguridad contra nuestra propia finitud. Cuando en el siglo XVIII el hombre está cada vez más integrado en el orden de la naturaleza, la herencia judía es recusada como un momento de antinaturaleza, como si esa «indeterminación fabuladora»[50] que hace del hombre un eslabón del reino animal constituyese una ley universal de la que el judaísmo se hubiese excluido él mismo. Podemos interrogarnos sobre el «odio del origen» que subyace aquí (el judío sigue estando en efecto en el origen del mensaje cristiano), enmascarando el rechazo mucho más poderoso de la prohibición judía fundadora que separa al hombre de la naturaleza. Como si el odio antijudío y el odio del origen estuviesen aliados en el mismo rechazo de la Ley que humaniza.[51].

Correlativa del culto de la virilidad, la apología de la naturaleza hace entonces del judío un ser desvirilizado, y ese rechazo primario tiene como función primera la de tranquilizarse respecto de su propia virilidad. Pero, en un mundo en el que solo la fuerza dicta el derecho, el judío, al igual que los débiles y los excluidos, no tiene su lugar. Si la naturaleza y la fuerza sola

aseguran a los pueblos el derecho a la supervivencia, el judío es acusado de haber introducido en Europa la compasión que ablanda y que pone en peligro de muerte. Para la anti-Ilustración de 1900, el espíritu europeo ha sido reducido a la esclavitud por la moral judía, *a través* del cristianismo. El Dios judío ha «contaminado al mundo ario», como lo repite a cada página Georges Vacher de Lapouge. Antes de poder desposar a la hija de Jetró, se recuerda sin fin, Moisés tuvo que circuncidarse, es decir «sacrificar su virilidad». Liberarse de la «tradición judeo-cristiana» se volverá un estribillo de la anti-Ilustración que retomarán muy pronto los discursos del fascismo y sobre todo del nazismo. La ideología *völkisch* de finales del siglo XIX alemán glorificaba a la naturaleza y al campesinado, única porción del pueblo todavía «auténtica», portadora de los valores eternos de Alemania, de la tierra y de la sangre, al extremo opuesto de la civilización artificial, emoliente y depravada de la ciudad. Tras del proletariado desarraigado, designado como el adversario, «fue el judío el que se convirtió en el enemigo por excelencia», explica George L. Mosse. «La literatura popular, principalmente en las novelas (que se vendían por millones), describía al judío extranjero en unas formas estereotipadas de un gusto cada vez más detestable. Las novelas campesinas en pleno apogeo describían al judío como a un ser venido de la ciudad al campo con la mira de despojar al campesino de sus riquezas y de sus tierras. Era una evolución de las más insidiosas, porque, al expoliar al campesino de sus propiedades, el judío lo separaba de la naturaleza, del *Volk* y de la fuerza vital, conduciéndolo así ineluctablemente a la muerte. En esa vena, uno de los libros más importantes, que servirá de ilustración, fue el de Wilhelm von Polenz, *Der Büttnerbauer* (*El campesino de Bütner*, 1895), del que Hitler tenía el sentimiento de que había, en cierta forma, influenciado su pensamiento. Las grandes líneas de su intriga iban a volverse convencionales. Un campesino se endeuda con un judío, y su tierra es hipotecada. El judío vende el bien a un capitán de la industria que, a su vez, construye ahí una fábrica. Al final, el héroe campesino se cuelga, con los ojos fijos con veneración en su antigua tierra condenada a desaparecer bajo las máquinas y las fábricas: “Sus ojos exorbitados miraban la tierra, esa tierra a la que había consagrado su vida, a la que se había entregado en cuerpo y alma”».[52] En ese contexto, el judío era identificado con la sociedad industrial moderna, que desarraigaba al campesino, lo privaba de su tierra, y causaba su muerte, destruyendo de ese modo la parte más auténtica del *Volk*. La animosidad contra el judío tenía además otro componente, ligado al odio que él inspiraba en tanto que representante de la sociedad industrial (después de todo, también

habían capitalistas alemanes no judíos), su agente, que entraba en contacto directo con los campesinos. Y, por supuesto, era un extranjero. En esta concepción del rol del judío, el símbolo del árbol que representa al campesino sólido y arraigado, jugaba un rol brillante: «el judío era generalmente descrito como la serpiente escondida en la raíz del árbol, buscando destruirle».[53]

El nacional-socialismo es el heredero directo de esa religión de la naturaleza. El hombre nuevo que preconiza debe vivir en armonía con sus leyes. «¡El hombre nuevo vive en medio de nosotros —exclama Hitler en 1924—, ahí está! ¿No es esto suficiente? Les voy a decir un secreto. Yo he visto al nuevo hombre. Él es intrépido y cruel. Yo he sentido miedo ante él»[54]. Si la cantinela del judío «fuera de la naturaleza» tiene su origen en los siglos XII y XIII, la época moderna va a laicizar sus motivos. El 21 de octubre de 1938, el juez supremo del NSDAP, Walter Buch, anotaba: «El judío no es un ser humano. Tiene un aspecto de podredumbre. Del mismo modo que el champiñón no se puede insinuar en la madera antes de que esta se haya podrido, tampoco el judío ha sido capaz de penetrar furtivamente en el seno del pueblo alemán, para llevar ahí el desastre, sino después de que la nación alemana, debilitada por la pérdida de sangre durante la guerra de los Treinta Años, comenzó a pudrirse desde el interior».[55] Hitler vuelve varias veces al tema del virus y de la bacteria, como en esas declaraciones del 22 de febrero de 1942: «El descubrimiento del virus judío es una de las más grandes revoluciones que han tenido lugar en el mundo. La batalla en la que nos hemos comprometido el día de hoy es de la misma naturaleza que la conducida durante el último siglo por Pasteur y Koch. ¡Cuántas enfermedades tienen su origen en el virus judío!».[56]

Fuera de la naturaleza, el judío está también fuera de la humanidad. Es por eso que debe ser eliminado, del mismo modo en que hay que tratar de expulsar al diablo del mundo. Pueblo de antinaturaleza, explica Hitler, los judíos están en las antípodas de los arios. «Ellos (el judío y el ario) están tan alejados el uno del otro como las especies animales de la especie humana. No es que llame yo al judío un animal. Él está mucho más alejado del animal que nosotros, los arios. Es un ser extraño al orden natural, un ser fuera de la naturaleza»[57]. Después de haber visto el film *El Dybbuk*, Goebbels escribe en su Diario el 18 de febrero de 1942: «Viendo esa película, me di cuenta una vez más de que la raza judía es la más peligrosa de la tierra, y de que nosotros no debemos mostrar ni piedad ni indulgencia para con ellos. Esa canalla debe ser eliminada y destruida. Si no, será imposible conseguir la paz en el mundo».[58] Y Himmler el 24 de abril de 1943: «Hay que considerar el

antisemitismo como un despiojamiento. Destruir los piojos no corresponde a una cuestión de *Weltanschhaung*. Es una cuestión de limpieza. De la misma forma exactamente, el antisemitismo no ha sido para nosotros una cuestión de concepción del mundo, sino una cuestión de limpieza que será solucionada pronto. Dentro de poco no tendremos piojos ya. Nosotros no tenemos más que veinte mil piojos, y después de todo Alemania se librará de ellos».[59]

La selección natural: en el origen de la clasificación[60]

Sin pretender explorar los orígenes lejanos de la idea de una clasificación de los seres humanos, se está de acuerdo generalmente en considerar que es en el siglo XVIII cuando adquiere su forma la idea de una jerarquía de los hombres repartidos en grupos, y después en razas. El 15 de mayo de 1852, Tocqueville escribe a Gobineau que el siglo XVIII «creía en la diversidad de las razas, pero [también] en la unidad de la especie humana». Buffon es el primero en catalogar a los seres humanos a partir de los pueblos europeos considerados como una norma de excelencia.[61] Pero, a decir de numerosos historiadores de las ciencias, esta idea está presente ya a principios del siglo XVIII en el anatomista inglés Edward Tyson quien «clasificaba a los pigmeos entre los monos antropoides y hacía de ellos el eslabón entre el hombre y el mono».[62] Una formulación más explícita, también venida de Inglaterra a finales del siglo XVIII, en Charles White, médico de Manchester, cree probar que el europeo domina por sus cualidades a las otras razas. Es entonces en primer lugar en el mundo anglosajón donde se estructuró el contenido racista de la idea de raza para establecer paso a paso los lineamientos de un pensamiento racial que niega la unidad de la especie humana y la idea de un origen común entre los hombres (doctrina poligenista), como si, en el fondo, se tratase de preparar la dominación de una parte del género humano sobre el conjunto del planeta. Los poligenistas del siglo XIX acusan a la Biblia de ser una «colección de mentiras piadosas».[63] Al destruir la idea de ley natural, ese lazo que une a los pueblos, aíslan arbitrariamente a los hombres los unos de los otros, estipulan su imposibilidad de comprenderse, abren el camino a la prohibición de los matrimonios mixtos (así sucede en las colonias) y favorecen la discriminación hacia los mestizos. Los trabajos de Charles Darwin serán más tarde utilizados en ese sentido, y deformados según fue necesario hacerlo, en particular en Inglaterra, por lo que será llamado el

darwinismo vulgar. Es a partir de esos presupuestos ideológicos, sumados a la idea de una dominación política y económica sobre unos pueblos técnicamente menos poderosos, que cobra forma la idea de selección, incluso si la palabra misma no figura en las primeras ediciones de *El origen de las especies* publicado por Darwin en 1859. El mismo año de la aparición de la obra, el inglés Lyell intenta desviar el aporte científico de Darwin planteando el tema de una selección como proceso biológico operando también entre los seres humanos. Se trata, a fin de cuentas, de justificar por medio de la ciencia y de legitimar por la naturaleza la idea según la cual la «razas inferiores» están llamadas a desaparecer. Es incluso un deber de las razas superiores ayudar al trabajo de la naturaleza para lograr ese fin… La Inglaterra conquistadora del siglo XIX se entrega a una lectura ideológica de los trabajos de los biólogos. La demostración de Cuvier, por ejemplo, según la cual una especie biológica podía desaparecer es releída bajo el prisma de esos presupuestos. De ahí la conclusión fácil según la cual, como nos lo enseñaría el «espectáculo de la naturaleza», la desaparición de una especie es siempre merecida. Para Darwin y sus contemporáneos, la historia moderna no puede menos que aportar agua al molino de la tesis de una guerra de todos contra todos al interior del género humano. Desde el comienzo del siglo XVI, la población amerindia ha sido casi aniquilada (en el curso del solo siglo XVI, se estima que el 90 % de los indios habrían desaparecido). El propio Darwin, explica Yves Ternon,[64] recuerda el plan de exterminación lanzado por el gobierno argentino en 1832 (su navío, el *Beagle*, fondeaba entonces al sur de América latina) contra los indios de la Pampa. En su *Viaje de un naturalista alrededor del mundo* (1845), Darwin reporta: «Son, sin duda, escenas horribles… Cuando yo reclamaba, en nombre de la humanidad, me respondían: “Sin embargo, ¿qué hacer? Esos salvajes tienen demasiados hijos”». Si el hombre destruye plantas para sobrevivir, si mata animales, puede también, y sin duda *debe* exterminar a otros seres humanos para poder asegurar la supervivencia de las «razas superiores». Es siempre apoyándose en la biología, y aplicando las referencias al mundo vegetal y animal al mundo humano, como numerosos espíritus ilustrados de la Inglaterra victoriana justifican la muerte de pueblos enteros en nombre de la superioridad europea. Europa prosigue efectivamente, en ese mismo momento, y silenciosamente, en América latina lo mismo que en Australia (con el caso trágico de Tasmania en donde, en menos de un siglo, entre 1802 y 1876, desapareció hasta el último indígena), la exterminación de etnias enteras. Es lo que se volverá a ver un poco más tarde con los hereros bajo la

dominación alemana (cfr. lª parte, capítulo 3). Alrededor de 5 millones de indios vivían en América del Norte a comienzos del siglo XIX en el territorio de lo que más tarde iba a constituirlos cincuenta Estados de la Unión. Apenas queda el 5 % (250.000) en 1891. La exterminación «prueba» lo bien fundado de las leyes de la naturaleza, en la medida en la que la desaparición de esos pueblos confirma ella sola su inferioridad. Se volverá a encontrar a la obra, este mismo razonamiento, en el curso del siglo XX, hasta el corazón mismo de Europa en donde, a fuerza de asalvajar a unos hombres, se probará por eso mismo su estado salvaje, ratificando en consecuencia la suerte (legítima) que les espera a los «salvajes».

La ciencia deformada no crea los prejuicios racistas, solamente viene en su ayuda. Es mucho antes de los trabajos de Darwin que los prejuicios populares sobre las razas inferiores se habían arraigado. El darwinismo socio-racial va más lejos que el poligenismo. Cuando este último asegura que no hay un origen común de todos los hombres, el darwinismo socio-racial afirma que, por su parentesco con el reino animal, solo las diferencias de grado, y no de naturaleza, separan al hombre de la bestia. La lucha de todos contra todos sería incluso el denominador común de los hombres y de las bestias. Antes de recibir la más mínima caución científica, el darwinismo es en primer lugar una ideología. En Alemania, sus discípulos inician una «investigación práctica que pretende transformar al hombre en lo que los darwinistas pensaban ser un mono», hasta que a los nazis, explica Hannah Arendt, se les ocurrió «cambiar al hombre en bestia».[65] Unos prejuicios que en la segunda mitad del siglo XIX serán vestidos científicamente, confortados en sociedades científicas y en obras del mismo nombre. De hecho, a finales del siglo XIX, numerosos escritores europeos tratan de política en los términos de la biología y de la zoología, y los zoólogos escriben unas «miradas biológicas»[66] sobre la política extrajera de su país. Tal es el caso de la Anthropological Society, nacida en la estela del libro del médico escocés Robert Knox (*The Races of Man*, 1850), quien pretende subrayar los vínculos entre el hombre y el mono para mejor justificar a la vez la «misión civilizadora» de Europa y la desaparición de los indígenas africanos lo mismo que la de los de Oceanía. En enero de 1864, refiere Yves Ternon, la Anthropological Society organiza un debate sobre la «extinción de las razas inferiores». Igual que sucedió en Tasmania, y parcialmente en Nueva Zelanda, las «poblaciones de color», enfermas, intemperantes e inaptas con frecuencia, deberán ceder el lugar a los Blancos. Y concluye: «La luz devorará a las tinieblas». Otra sociedad inglesa del mismo tipo desarrolla tesis similares en los años 1860: la *Ethnographical*

Society considera por ejemplo en 1866, por la voz de uno de sus conferencistas, que es en el nombre de la Ilustración que los pueblos inferiores deberán desaparecer. Esa es una de las faces del «progreso», y es ella la que explicará la presencia entre los partidarios del eugenismo negativo de hombres de izquierda, abiertos a la ciencia y a la razón, en Francia, por ejemplo, republicanos convencidos, incluso dreyfusistas notables como el Premio Nobel de medicina (1912) Charles Richet.

La lectura instrumentalizada de la obra de Darwin, que hasta entonces solo se aplicaba a la lucha entre las razas, deriva progresivamente para justificar la lucha social en el seno de la misma «raza». Se trata en primer lugar de eliminar al Otro, que es percibido como radicalmente extranjero. Se trata enseguida de reducir al Otro al rango de extranjero *social* en el seno de la misma tribu. El eugenismo racial y el eugenismo social sostienen la idea de un mundo que está preso de la guerra de todos contra todos, en el seno de una especie humana cuya unidad ha volado en pedazos.

Los movimientos imperialistas que atraviesan la Europa de finales del siglo XIX niegan el origen común y divino del hombre (un origen divino que reservan a sus pueblos), reduciendo a las otras partes de la humanidad a una situación infra-humana. Según Hannah Arendt, a través del mito de la «nación elegida», el imperialismo europeo habría pavimentado el camino de la catástrofe, porque es sobre el concepto metafísico del origen divino de todos los hombres que se erige la igualdad política que hace la tierra habitable. «Políticamente, importa poco que uno ponga a Dios o a la naturaleza en el origen de un pueblo; en los dos casos, sea cual fuere la exaltación de un pueblo a predicar para sí mismo, los pueblos son transformados en especies animales, hasta el punto que Rusia aparece tan diferente de Alemania como el lobo del zorro. Un “pueblo divino” vive en un mundo en donde él es el perseguidor nato de todas las especies más débiles, o la víctima nata de las especies más fuertes. Solo las reglas del reino animal pueden eventualmente gobernar sus destinos políticos»[67].

El eugenismo triunfante es un eslabón parcialmente olvidado el día de hoy en la nebulosa de la anti-Ilustración del cambio de los siglos XIX y XX. El darwinismo social (existe también la expresión «social-darwinismo»), que es una variante negativa suya, puede definirse como «un injerto del racismo en la biología».[68] El historiador de la biología André Pichot constata que ese eugenismo, que ha conquistado masivamente tanto las mentalidades científicas como las del gran público en la primera mitad del siglo XX, es rara

vez tomado en cuenta por los historiadores, con algunas excepciones, se piensa, en Francia, en particular en los trabajos de Yves Ternon y de Benoît Massin. Pichot hace notar que, en su *Chronologie universelle du monde contemporain* (Nathan, 1993), entre los 10.000 sucesos reseñados, Marc Ferro no menciona ni una ley eugenista, ni la medida de esterilización forzada de los niños mestizos en 1937 (entre 500 y 800 niños nacidos de una madre alemana y de un padre soldado negro del ejército de ocupación francés en el Rhur en el transcurso de los años 1920), ni el decreto de exterminación de los enfermos mentales. Se puede añadir que Raul Hilberg no consagra sino una página y media (de poco más de mil) al programa «T4». Y sucede igual con el historiador americano Daniel Goldhagen quien, obnubilado por la supuesta rabia genocida de los alemanes, olvida este eslabón esencial de las masacres.[69]

En 1937, en Alemania, la esterilización de los mestizos en nombre de la ley eugenista de 1933 puede ser considerada como unos de los eslabones del genocidio. Cuando la biología sustituye a la política y se convierte ella misma en su propia trascendencia para decidir, en nombre de la eficacia, quién tiene el derecho, y quién no, de habitar el planeta, la génesis intelectual de las masacres es parcialmente ocultada. Por esta razón, la mayoría de las historias de la criminalidad nazi olvidan el rol clave jugado por Ernst Haeckel (1834-1919), uno de los más grandes nombres de la biología alemana de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Desde 1868, Haeckel había sido uno de los primeros biólogos en proponer una clasificación de las razas humanas jerarquizándolas dentro de un marco evolucionista. Ese «vulgarizador universal del darwinismo»[70] es el día de hoy dejado en la sombra, mientras que Gobineau, un pensador de mucho menos importancia, goza de los honores de la posteridad.

Haeckel fue impactado por la lectura de *El origen de las especies* de Darwin, traducido al alemán desde 1860, un año solamente después de la edición inglesa original. Aunque en su *Historia de la creación de los seres organizados según las leyes naturales* (1868) concede un lugar central a la herencia en biología, esta no es todavía más que un concepto fisiológico que, en el último tercio del siglo XIX, evoluciona en «fundamento místico de la raza».[71] Haeckel usa la biología como un concepto científico que extiende a las ciencias del hombre. Mucho antes que Vacher de Lapouge, Haeckel considera que el individuo no es nada ante la necesidad de la conservación de la especie. Es a partir de estas extrapolaciones que se impone en Alemania como el principal precursor, e inclusive como una de las figuras más

señaladas del social-darwinismo y del racismo propios de la anti-Ilustración. Pero, si su obra fue ampliamente difundida en la segunda mitad del siglo XIX, es del lado de los ingleses en primer lugar, y no de los alemanes, que germina la idea de exterminar a los «pueblas inferiores». En Alemania, en efecto, el padre de la antropología, Theodor Waitz, y su alumno Georg Garland, rechazan la idea según la cual la extinción de los inferiores seria fatal.[72] Ellos muestran, al contrario, que esos pueblos pueden sobrevivir, con la condición de que se respeten sus derechos naturales. Incluso Friederich Ratzel (1844-1904), el padre de la geopolítica alemana del imperialismo a finales del siglo XIX, estima en su *Antropogeografía* (1891) que la violencia de los europeos y su codicia son la única causa de la desaparición de las «culturas inferiores». Los hombres que a comienzos del siglo XIX, como Arndt, hablan en términos raciales, no son por ello racistas, pues al mismo tiempo, en efecto, sostienen la idea de la unidad de la especie humana, o como lo escribe Friedrich Ludwig Jahn, de una igual pluralidad original de los pueblos. Pero, como en la Inglaterra victoriana, el desarrollo del imperialismo y de un capitalismo violento secretan las justificaciones ideológicas que necesitan. Solamente algunos años más tarde, el mismo Ratzel estima en su *Geografía política* (1897) que los judíos y los gitanos son unos «pueblos condenados a la aniquilación».[73] Con medio siglo de diferencia con respecto al Reino Unido. Alemania va a ser el testigo de una empresa intelectual de Justificación de la guerra de exterminación conducida contra los «pueblos inferiores». Es en los años 1890 que la lengua alemana se enriquece con la palabra *Rassenkunde* (raciología o «ciencia de la raza»), disciplina que busca, se dice, evaluar el «valor racial de un individuo».[74] En 1901, en los últimos años de su vida, Ratzel elabora el concepto de espacio vital (*Lebensraum*), justificación geográfica de la lucha por la vida, o aplicación de la biología a la geografía para desgracia de los «primitivos». Alemania fue el terreno de elección para ese tipo de pensamiento geopolítico. Nación continental, dividida, de fronteras extremadamente movedizas (en particular en sus márgenes orientales), durante mucho tiempo desprovista de un Estado unificador, Alemania se replegó a lo que podía hacer vínculo y factor de unidad, como «una muralla ideológica en lugar de los factores históricos o geográficos».[75] El pan-germanismo no hará más que deslizarse en ese pensamiento enteramente basado en la lucha por la vida, el elogio de la fuerza y el desprecio del derecho para nadie que no sea uno mismo. Él deslizamiento que se ve a la obra en Friedrich Ratzel se encuentra también en Paul Rohrbach, jefe de la inmigración alemana en el África del Sur-Oeste: el mismo hombre

que se oponía a la masacre de los armenios en el imperio otomano en 1895-1896, justifica en 1912 la exterminación de los «primitivos». «Ninguna filantropía o teoría social puede convencer a unas gentes razonables de que la preservación de una tribu de Cafres del África del sur sea más importante para el futuro de la humanidad que la expansión de las grandes naciones europeas y de la raza blanca en particular […]. Es solamente cuando el indígena ha aprendido a producir algo de valor al servicio de la raza superior, es decir al servicio del progreso de esta y del suyo propio, que obtiene un derecho moral a existir»[76]. En torno a una biología instrumentalizada se establecen los conceptos que justifican la guerra de exterminación en nombre del derecho moral y natural de los superiores a prosperar. No es entonces en nombre de una concepción bárbara de la existencia que la guerra es preparada, es al contrario en nombre de una humanidad más racional y civilizada.

* * *

La idea de una aplicación del darwinismo a la política fue inmediata. El darwinismo ha convencido a una mayoría de contemporáneos (aunque no a la totalidad, pues el debate fue vivo y las resistencia reales) antes de aparecer confirmado científicamente hacia 1910-1915. Durante unos cincuenta años, el darwinismo supo entonces seducir sin disponer de bases teóricas serias. Se han olvidado entonces los debates conducidos por los oponentes a un darwinismo vulgar que transformaba las observaciones de un naturalista escrupuloso y erudito en apología de la fuerza. Las declaraciones del científico francés Jacques Novicow (1849-1912) pusieron pronto de relieve las fallas y los peligros de semejantes razonamientos. En una obra intitulada *La crítica del darwinismo social* (1910), Novicow escribía que el «darwinismo social puede ser definido: la doctrina que considera el homicidio colectivo como la causa del progreso del género humano».[77] Pero la metáfora biológica que asimila la sociedad a un cuerpo humano puede también ser leída al revés. Ella puede ciertamente apelar a la eliminación de los débiles, pero puede también, como lo hace Jacques Novicow, exaltar la idea de solidaridad desde el momento en el que es puesta por delante la solidaridad de los órganos que trabajan todos con el mismo fin de perpetuar la vida.

En 1919, en la conferencia de Versalles, los aliados rehusaron la proposición japonesa de incluir en la carta fundadora de la SDN una declaración que recordara la igualdad de las razas. El rechazo está

estrechamente relacionado con la atmósfera de eugenismo racial (que sostiene también la obra colonial) que es entonces la característica del mundo occidental entero. El arraigo del eugenismo en la cultura occidental de entre guerras está ilustrado por las bibliografías de la época. Publicada en 1924, una de ellas censa 7.500 títulos de obras y de artículos que tratan sobre el tema. Paralelamente, las asociaciones de eugenismo que habían proliferado antes de la Gran Guerra prosperaron después todavía más, en especial la Sociedad alemana de higiene racial fundada en 1905 por Alfred Ploetz (1860-1940), la Eugenic Education Society fundada en el Reino Unido en 1907 por Pearson, la Société eugénique de France (1912), la American Eugenics Society fundada en 1923 por Charles Davenport. La lista es larga, pasa por Escandinavia, los Países Bajos, Suiza, la URSS, etc. Pero esta memoria cae brutalmente en el olvido después de 1945. Muchas asociaciones de eugenismo cambian entonces de razón social, como también muchas revistas modifican su título.

¿Eliminar a los débiles?

Se ha olvidado entonces rápidamente hasta qué punto en los años 1930 se había hecho un gran uso de las palabras «biología» y «ciencia» con el objetivo de resolver los problemas sociales. Había que buscar la forma de evacuar la cuestión social detrás de la «ley biológica» con el fin de racionalizar las soluciones más implacables para con los débiles, soluciones eugénicas que no parecerían aceptables sino estando revestidas por la marca «científica». Por esta razón, a menos de tergiversar los hechos, no se puede considerar el eugenismo social y racial como la «especificidad» de la sola Alemania nazi: El III Reich fue ciertamente el único régimen en llevar tan lejos y tan radicalmente esa lógica asesina, pero otras sociedades habían ya puesto el dedo en un engranaje que, poco a poco, iba a engullir a cohortes enteras de seres humanos juzgados inaptos, no conformes y enfermos. Reducir el bio-poder al nazismo, es negarse a considerar hasta qué punto en el mundo occidental, antes de 1939, esta lógica había ganado a una mayoría de espíritus.

La eliminación de los anormales ha formado parte de la vulgata de una buena parte de la humanidad occidental antes de la Segunda Guerra Mundial. Premio Nobel de medicina en 1912, y uno de los miembros fundadores de la Sociedad Francesa de eugenismo en 1913,[78] dreyfusista notable y hombre de

progreso, Charles Richet defiende en *La selección humana* (1919) una forma de eliminación de los inaptos. Más radical aparece el doctor Alexis Cairel con su libro *El hombre, ese desconocido* (1935), cuyo considerable éxito de librería confirma la vulgarización de esos temas: «Un esfuerzo ingenuo han hecho las naciones civilizadas para la conservación de los seres inútiles y dañinos. Los anormales impiden el desarrollo de los normales. Es necesario ver el problema de frente. ¿Por qué la sociedad no puede disponer de los criminales y de los locos de una forma más económica?».[79]

Sería sin embargo erróneo focalizarse en una sola personalidad o en una sola nación. La idea según la cual los inadaptados constituyen una carga inútil está en el espíritu del tiempo, *a fortiori* en las épocas de recesión económica. En su sesión del 23 de abril de 1937, el consejo general del Rhône solicita por unanimidad al Ministerio de la Salud que proceda a una investigación sobre las causas de la «frecuencia cada vez mayor de casos de demencia femenina y de degeneración congénita». Esa petición es presentada por el alcalde de Lyon, miembro del partido radical, Édouard Herriot, quien se explica con los términos siguientes: «El Señor Prefecto del Rhône nos señala, una vez más, el doloroso crecimiento del número de alienados hospitalizados en el Vinatier. La tabla anexa al expediente es estrictamente elocuente: 1.650 enfermos en 1924, 2.600 en 1937, es decir un crecimiento de mil enfermos en alrededor de diez años […]. No solamente esto es una indicación muy importante para el futuro de la raza, sino que además este crecimiento agobia los presupuestos públicos. El tratamiento anual de un alienado representa 7.665 francos para los enfermos de nuestro departamento […]. Uno imagina lo que se podría hacer con tales sumas empleadas, por ejemplo, para la infancia y para la vivienda. […]. Yo hago observar que un enfermo que permanece diez años en el Asilo habrá costado a la colectividad alrededor de 80.000 francos y tengo quizás el derecho de preguntarme si no hay reservas por hacer sobre unos progresos que, sin curar al alienado, prolongan su miserable existencia durante tantos años».[80]

En la sesión del 22 de octubre de 1937, el alcalde de Lyon añade: «A razón de un gasto medio de 15 francos diarios, un enfermo que permanece en el asilo durante diez años, ha costado 55.000 francos. Es decir, mucho más de lo que sería necesario para educar en condiciones felices a un niño, tenemos entonces razón al decir que es mejor dejar morir a un alienado y salvar a un niño». Édouard Herriot destaca un problema financiero muy real, pero se cuida de ir más lejos en su razonamiento. Se contenta con preconizar, una vez más, una lucha más severa contra el alcoholismo, gran proveedor, como se

sabe, de los asilos de alienados. Las declaraciones de Herriot son moneda corriente y no traducen de ninguna forma la «versión francesa» del movimiento que, en ese mismo momento, sacude a Alemania. Incluso si el vocablo empleado es radical, las autoridades francesas se prohíben recurrir al eugenismo negativo. Así, en el curso del mismo año de 1937, «el Consejo general del Rhône ordena al profesor de higiene de la Facultad de Medicina de Lyon, el Dr. Anthelme Rochaix, un informe sobre "los medios para luchar contra la herencia patológica (en particular la esterilización eugenista)"». El profesor Rochaix se muestra solidario con el alcalde de Lyon y, lo mismo que él, se dice preocupado por el «aumento del número de los tarados, de los degenerados, en una palabra de los desechos sociales, que, debido a la supresión artificial de la selección natural, contribuyen a la degeneración de la raza y se convierten en una pesada carga para la colectividad».[81] Sin embargo, el informe Rochaix se opone a una política de esterilización eugenista como la que existe entonces en varios países de los que forma parte la Alemania nazi. Esta oposición no es un hecho aislado, es la de una mayoría de higienistas, de psiquiatras y de médicos, incluso entre los más comprometidos con el movimiento eugenista, en nombre de una elemental prudencia científica: no se sabe gran cosa de la «ciencia de la herencia». Por contraste, el rechazo francés pone de relieve el *Sonderweg* alemán. El profesor Rochaix precisa en su informe, cuyos términos son sin embargo radicales, que «en Alemania la esterilización ha salido del campo biológico y médico. Ella forma parte de los medios de aplicación de una política, la política racial, que está a la base de la ideología nacional-socialista».[82]

Dos años apenas después del informe Rochaix, Alemania asesina a sus enfermos mentales en gran número. Testigo de esa adaptación de los espíritus, las notas arrojadas en su *Diario* por el alcalde de la ciudad de Plauen, Eugen Wörner, el 3 de abril de 1940, después de haber asistido en Berlín a una reunión organizada por Viktor Brack, miembro eminente de la cancillería del Führer, a propósito del programa denominado de eutanasia. Wörner reporta las declaraciones de Brack escuchadas esa misma mañana: «En varios hospitales y casas de salud del Reich, se encuentran innumerables personas afectadas por toda clase de enfermedades incurables, gentes que no son de ninguna utilidad para el resto de la humanidad, que no representan más que una carga para la sociedad, induciendo unos costos sin fin por su mantenimiento, y no hay absolutamente ninguna perspectiva de que esas personas sanen algún día y vuelvan a ser miembros útiles de la sociedad. Esas gentes están sentadas y vegetan como animales, son unos inadaptados sociales

que no merecen vivir —y sin embargo, en el plano físico, son seres humanos perfectamente sanos que bien podrían vivir muchos años todavía. Ellos comen el alimento que podría ser dado a otros, y en muchos casos, tienen necesidad de dos o tres veces más cuidados. El resto de la sociedad debe ser protegida contra esas gentes. Dado que nosotros debemos tomar disposiciones para conservar con vida a las personas con buena salud, es todavía más necesario desembarazarse primero de esas criaturas, aunque solo fuese para ocuparse mejor, por el momento, de los pacientes curables en nuestros hospitales y nuestras casas de salud. El lugar así liberado es necesario para todo tipo de cosas indispensables para el esfuerzo de guerra: hospitales militares, hospitales civiles y hospitales auxiliares».[83]

La Francia de la IIIª República no llevó el socio-darwinismo hasta esas consecuencias extremas. Al contrarío incluso, puesto que, después de varías obras que denunciaban el eugenismo negativo y las «ciencias raciales» (las de Jacques Novicow y de Jean Finot en particular), es una política de entreayuda frente a los más débiles la que ha triunfado.[84] Alemania, en cambio, ha llevado esta lógica lo más lejos posible: entre 1934 y 1945, ha probablemente procedido a 400.000 esterilizaciones. Pero la esterilización de los mestizos, realizada en 1937, había sido prevista diez años antes, bajo la República de Weimar.

Este clima intelectual ha sido masivamente ocultado después de 1945. Esa ceguera voluntaria fue llevada más lejos todavía en la Alemania comunista. En RDA, el «Libro obscuro» intitulado *Los criminales de guerra nazis en RFA*, aparecido en 1965, no menciona sino a muy pocos médicos e ignora totalmente el programa «T4». Ese silencio general revela hasta qué punto la conciencia europea, y en particular la alemana,[85] fue ampliamente «eugenizada» antes de la Segunda Guerra Mundial, y lo siguió siendo bajo una forma encubierta después del conflicto.

* * *

Si el eugenismo negativo nos aparece el día de hoy como algo sombrío, generalmente vinculado con un pensamiento reaccionario, y poco o nada vinculado enseguida a los crímenes nazis, olvidamos que en la segunda mitad del siglo XIX, y hasta los años 1940, el eugenismo fue una doctrina de progreso que reunía a muchos hombres de razón y de ciencia, con frecuencia militantes laicos partidarios de la revolución científica en curso. Esta corriente se alejó evidentemente, bastante pronto, del catolicismo (el papa Pío XI

condena el eugenismo en 1930). Para André Pichot,[86] después de los «balbuceos» de los años 1860-1900, los cuatro decenios siguientes fueron triunfales. Las leyes eugenistas se multiplican, comenzando por la votada en los Estados Unidos (en el estado de Indiana), continuando por la Europa de los años 1920, por Canadá en 1928, etc. A la manera del darwinismo que tardó cincuenta años en construirse, el eugenismo es un éxito ideológico antes de ser un éxito científico. La selección se opone a una supuesta degeneración que se ve actuando por todas partes. Este es el punto nodal de un razonamiento que, poco a poco, pasa del público cultivado al gran público, y que afirma que, como la naturaleza nos lo muestra cada día, el progreso depende de la selección. «Hay que resituar al eugenismo en el marco de la novela antropológica de la degeneración humana carente de selección natural»[87]. Por esta razón, el eugenismo fue durante mucho tiempo una noción apreciada por la izquierda y asociada a la idea de progreso. En Alemania en 1905, en su obra *Ein Pangermanistiches Deutschland*, Josef Reimer preconiza la separación entre hombres y sub-hombres. Esa selección, precisa, debería ser confiada a unas comisiones especializadas compuestas de antropólogos y médicos. Alfred Grotjahn, médico y diputado socialista en el Reichstag, primer profesor de «higiene social» en su país, declara en 1914 que habrá que proceder a la «depuración de la especie humana suprimiendo a los elementos inferiores».[88]

Junto con Alemania, los Estados Unidos juegan igualmente, un rol clave en la elaboración de la política eugenista creando desde 1904, con Charles Davenport, la *Station for the Experimental Study of Evolution at Cold Spring Harbor* (Long Island, Nueva York). La institución está llamada a devenir la referencia mundial en materia de eugenismo. Pero, desde finales del siglo XIX, los Estados Unidos estaban ya en la punta de esta política al prohibir el matrimonio a varias categorías de la población. Cerca de treinta estados habían tomado medidas de ese tipo en 1914. En 1907, el estado de Indiana, como ya se ha visto, el primero entre ellos, había adoptado una ley que preveía la esterilización en algunos casos.[89] Se estima que, entre 1907 y 1948, 50.193 personas (60 % de ellas mujeres) habrían sido esterilizadas en los Estados Unidos. La cifra es sin duda subevaluada, se subraya generalmente, notando que el máximo de esterilizaciones habría sido practicado en el curso de los años 1930. Se recurrió igualmente a la esterilización, a gran escala, en Suecia en donde, entre 1935 y 1976, 60.000 personas, se estima, las tres cuartas partes de ellas después de la Segunda Guerra Mundial, fueron sometidas a ese tratamiento.

La ley eugenista promulgada en Alemania el 14 de julio de 1933, lejos de ser una creación *sui generis* del nazismo, estaba calcada del modelo californiano, ya exportado a Suiza, Dinamarca y Canadá. La ley americana era incluso más dura que la ley alemana, la cual encontrará la oposición de la Iglesia católica en la voz, en particular, de Monseñor von Galen, obispo de Münster en enero de 1934, el mismo que se opondrá en 1941 al programa «T4».

El eugenismo fue parte integral de un mantillo cultural. Gumplowicz (cfr. primera parte) era leído y celebrado en Alemania, lo mismo que en Europa y en los Estados Unidos. Hasta la Segunda Guerra Mundial, algunos temas relacionados con la idea de una lucha de razas eran admitidos como verdades de evidencia indiscutible. Lo que se juzga hoy como reaccionario era entonces con frecuencia percibido como una doctrina de progreso. El racismo abierto, o subyacente, de Gobineau, de Darwin y de Haeckel, constituía el fondo del razonamiento político de la mayor parte de los europeos. Las teorías racistas pasaban por pensamiento científico tomado hacia el mejoramiento de la especie humana. Hoy se disimula esa complejidad arrojando el anatema de nazificante sobre ese bloque inmenso del pensamiento occidental de antes de 1945.

El discurso de la selección social fue casi siempre legitimado por la «ciencia». En 1797, mucho tiempo antes del reinado triunfante de la biología, Joseph de Maistre, en sus *Consideraciones sobre Francia*,[90] estimaba ya que la despiadada lucha por la vida no hada más que reflejar el estado natural de la humanidad. Desde 1850, con Equilibrio social, Spencer aportaba una caución intelectual a la idea de la «selección natural», en particular al discurso subyacente del «todos contra todos». En 1859, la publicación por Darwin de *El origen de las especies por medio de la selección natural* aporta a la agresividad (lo que Peter Gay llama la «cultura del odio») la más sólida de las cauciones, la de la «ciencia» volando al rescate de la teoría llamada de la «mano invisible» (Adam Smith), una divina Providencia cuya violencia en el orden económico es absoluta desde el momento en el que se supone que concurre al bien común. Al publicar en 1871 *La descendencia del hombre y la selección sexual*, Charles Darwin no predica el desprecio de las «razas inferiores», pero comparte muchos lugares comunes de su época evocando, por ejemplo, varias «especies» humanas, situando igualmente en el mismo plano a los monos y a los «salvajes». La humanidad constituye a sus ojos una sabia jerarquía en el seno de la cual la diferencia de capacidad intelectual de la mujer es patente. La selección natural opera entonces la discriminación

necesaria entre los individuos más aptos (que sobreviven) y los más débiles (que son eliminados). La luchá permanente sería entonces la única capaz de evitar la degeneración de la humanidad: «Debería de haber una competencia abierta para todos los hombres», anota Darwin.[91] El tema de la selección concierne menos a las razas que a los individuos al interior de un grupo determinado, divididos entre «superiores» e «inferiores». Incluso si existen efectivamente, a los ojos de Darwin, unas «razas inferiores» que representan una amenaza para la humanidad «superior». Así caucionado por la ciencia, este discurso se naturaliza y deviene pronto una verdad de evidencia, asimilado al orden natural y/o a la divina Providencia. Es por esta vía que se encamina Galton, uno de los padres del eugenismo contemporáneo,[92] cuando declara, en el curso de una conferencia pronunciada el 16 de mayo de 1904, que lo eugénico «[…] puede fuertemente pretender convertirse en una doctrina religiosa ortodoxa en el futuro pues lo eugénico coopera con la obra de la Naturaleza para permitir a la humanidad estar representada por las razas más aptas».[93] Es también la razón por la que, si la selección natural no está nunca muy lejos de las vías de Dios, hay que ocuparse de que la selección social juegue plenamente su rol cuando la naturaleza ya no mantiene el suyo. La selección social constituye, dicho de otro modo, la intervención humana destinada a discriminar entre los aptos y los inaptos. En 1913, el americano Havelock Ellis (1859-1939), el «padre» de la sexología, definía la higiene social como la voluntad de «rechazar esta marea para elevar, purificar, afinar la raza».[94]

La lucidez de los contemporáneos

Las ideas spencerianas y darwinianas que invaden Europa y Estados Unidos a partir de los años 1860 corresponden a un poderoso impulso industrial y colonial. Ahora bien, es en el curso de los mismos decenios que el antisemitismo conoce (aparentemente)[95] una transformación capital, al pasar de un estadio religioso y nacional a un estadio racial fundado en la sangre. Muchos ensayistas publican entonces libro tras libro para tratar de demostrar, mejor que los demás, que la historia entera es el relato de los conflictos entre los hombres, que no es más que la puesta en acto del reino de la fuerza y de la selección de los más aptos. De ahí, explican ellos también, la vanidad de los reformadores que tratan de acabar con la agresividad humana, cuando, con la condición de que sea canalizada, ella contribuye al contrario a mejorar la humanidad. El extraordinario éxito de las obras novelescas de Jack London se

inscribe en esta corriente. Marcado por el naturalismo de Zola, pero más todavía por las ideas vulgarizadas de Spencer y de Darwin, Jack London expresa en sus novelas populares la idea de que la vida es una lucha hasta la última gota de sangre, una competencia a muerte. Diciendo eso, él exalta el combate y la agresividad, haciendo ofrenda a veces [literalmente: *sacrificando*, ofreciendo sacrificio] al retrato laudatorio del superhombre europeo, rubio y de origen germánico.

La época está lejos de estar ciega con respecto a los alcances políticos y sociales de esa retórica. A propósito del tema de una ausencia de diferencia *esencial* entre el hombre y el animal, Nietzsche veía dibujarse unas consecuencias gravísimas. Menos conocida es la toma de posición del pensador humanista (y sionista de primer plano) Max Nordau también,[96] quien anotaba en 1899: «Desde que la teoría de la evolución ha sido promulgada, ellos piensan cubrir con el nombre de Darwin su barbarie natural, y dar libre curso a sus sanguinarios instintos, en calidad de última palabra de la ciencia».[97] En 1906, el periodista francés Jean Finot señalaba en *El Prejuicio de las razas* (un gran éxito de librería) que el recurso a la ciencia constituye una legitimación apenas disfrazada de la más cruda violencia. Deploraba la audiencia encontrada por los mitos racistas, comenzando por el mito ario y semítico («El día de hoy, de cada 1.000 europeos instruidos, 999 están persuadidos de la autenticidad de sus orígenes arios»),[98] y agregaba: «En el nombre de la ciencia, se encuentran gentes hoy en día capaces de contemplar la exterminación de sus semejantes y de ciertas razas, por no hablar de ciertas clases sociales».[99] Pero este temor debe también ser considerado en la historia larga del Occidente. Si las novelas de London tenían tanto éxito, es también por el miedo que sacan a la luz, la violencia de todos contra todos, es un hecho antiguo y recurrente. De la Edad Media a la época moderna, los pobres manifiestan su miedo de ver a los ricos regentar su derecho a la vida. En la Francia del siglo XVII,[100] se dieron varias sediciones populares en las ciudades a consecuencia de un rumor según el cual se iba a aplicar, a partir de entonces, un impuesto sobre los nacimientos. El miedo de los dominados con respecto a lo que les parece que es su último derecho de seres vivos, el que toca a su persona y a su descendencia, es capital para comprender la evolución hacia el darwinismo social del siglo XIX.

Selección y eugenismo negativo

La selección natural se va a convertir en la cobertura científica de la agresividad social. ¿Hay que ayudar a los débiles? Y, al hacerlo, ¿no se viola una ley sagrada de la naturaleza? En 1862, tres años después de la publicación de la primera gran obra de Darwin, Spencer resume su doctrina con la fórmula de «la supervivencia de los mejor adaptados». Durante decenios, Spencer será considerado, tanto en Europa como en los Estados Unidos, como una inteligencia superior. Ayudar a la supervivencia de los más aptos, ¿no es contribuir a regenerar la humanidad, mientras que ayudando a los pobres y a los más débiles, explica él, se les permite perpetuarse, y, al hacerlo, se debilita a la humanidad entera? En 1881, hacia el final de su vida, Charles Darwin habría declarado a William Graham, un profesor de derecho de Belfast, que «un número considerable de razas inferiores no dejarían de ser eliminadas a través del mundo»,[101] en el curso de los decenios siguientes. Se asombra uno por la convergencia de estas palabras con las de Vacher de Lapouge quien preveía un poco más tarde (y parece que más para inquietarse que para alegrarse de ello) inmensas «exterminaciones» (*sic*) en el siglo XX. En un artículo de 1908 (nunca publicado en francés en vida suya, «La crisis de la moral sexual»), Vacher de Lapouge evocaba un «humanitarismo contrario a los intereses de la humanidad», una «solicitud enfermiza con respecto a los degenerados», induciendo lo que él llamaba una «selección a la inversa».[102] En la estela de Spencer, el concepto de «higiene racial» servirá primero para regular a las masas miserables, para frenar una política social juzgada demasiado generosa y costosa, y para favorecer en fin la política de expansión colonial. Spencer encuentra en los Estados Unidos, en William Graham Sumner, su mejor discípulo. Nacido en 1840, Sumner enseña la sociología, esa disciplina nueva. Una de sus ideas-claves, que es también un tópico intelectual de finales del siglo XIX, ve a la lucha por la vida dominar las relaciones humanas. La competencia es despiadada, la idea de los derechos naturales es una fábula, etc. Con otras palabras, la intervención del Estado a través de su política social no puede más que estorbar el juego benéfico de una naturaleza que refuerza a los fuertes y condena a los débiles a desaparecer. Ciega y sorda, la naturaleza no conoce ni derechos ni sentimientos, ella ignora el «servicio de la humanidad». Sumner declara en 1879: «Si la idea de que solo pueden sobrevivir los más aptos no nos seduce, no nos queda más que admitir, en consecuencia, la supervivencia de los peor favorecidos».[103]

Es en este ambiente de los años 1860 que hay que situar la obra relativamente poco conocida todavía de Clémence Royer. Traductora de

Darwin al francés, ella da en 1862 un extenso prefacio a *El origen de las especies*, un texto que por lo demás Darwin desaprueba y que constituye, según André Béjin,[104] el primer gran manifiesto del darwinismo social, jalón capital en el rechazo de la asistencia al débil, e incluso etapa intelectual selecta en el camino del programa «T4». Se lee ahí: «Se llega así a sacrificar lo que es fuerte a lo que es débil, los buenos a los malos, los seres bien dotados de espíritu y de cuerpo a los seres, viejos y enclenques. ¿Qué resulta de esta protección ininteligente acordada exclusivamente a los débiles, a los enfermos, a los incurables, a los malvados mismos, a todos los desgraciados de la naturaleza? Es que los males de los que ellos padecen tienden a perpetuarse y a multiplicarse indefinidamente […], mientras que nada viene al contrario a ayudar a la fuerza naciente, a desarrollarla, a multiplicarla. Es que el mal aumenta en vez de disminuir, y que crece cada vez más a expensas del bien. Mientras que todos los cuidados, toda dedicación del amor y de la piedad son considerados como debidos a los representantes disminuidos o degenerados de la especie, nada tiende a ayudar a la fuerza naciente, a desarrollarla, a multiplicar el mérito, el talento o la virtud».[105] Cerca de dos generaciones más tarde, Georges Vacher de Lapouge no hará con frecuencia más que retomar esas ideas sistematizándolas. Clémence Rover defiende con ardor y en un lenguaje crudo (que ella se esmeró poco a poco en enmascarar) la desigualdad y la lucha por la vida, el rechazo de la compasión que ella designa bajo la expresión de «herencia de Rousseau», el rechazo sobre todo de la política de asistencia a los pobres. Del postulado mil veces reafirmado de la desigualdad natural entre los individuos, se pasa gradualmente a la teoría de la desigualdad entre las razas. «La ley de la selección natural aplicada a la humanidad, escribe ella, hace ver […] hasta qué punto han sido falsas hasta ahora nuestras leyes políticas y civiles, lo mismo que nuestra moral religiosa. Es suficiente con expresar aquí uno de los vicios menos frecuentemente señalados, pero no por ello uno de los menos graves. Yo quiero hablar de esa caridad imprudente y ciega hacia los seres mal constituidos en donde nuestra era cristiana siempre ha buscado el ideal de la virtud social y que la democracia querría transformar en una suerte de solidaridad obligatoria, aunque su consecuencia más directa sea la de agravar y multiplicar en la raza humana los males a los que ella pretende aportar remedio»[106].

Esta apología apenas disfrazada de la selección deja ver la preparación de los espíritus a la idea de una selección entre los «aptos» y los «inaptos». El mundo anglosajón conoce entonces la misma evolución. En la obra de J.B. Haycraft publicada en Londres en 1894, *Darwinism and Race Progress*

(que Vacher de Lapouge cita en su propio libro *Las selecciones sociales*),[107] es cuestión de la selección operada antaño por los microbios, pero que desde ahora habría que sostener mediante una política de voluntarismo social: «Los microbios y los otros agentes selectivos han mejorado la raza, o por lo menos le han impedido que se deteriorara en los siglos pasados; no resulta de ello de ninguna manera que se les deba permitir continuar su acción en el futuro… Pero si el microbio selectivo debe desaparecer, nosotros debemos reemplazarlo por otra cosa. Si nosotros apartamos las influencias selectivas sin reemplazarlas por otras, la decadencia de la raza está cierta e inevitablemente suspendida sobre nosotros. El día de hoy, las personas fuertemente afectadas de locura o de tisis se casan libremente… Un hombre será oficialmente reprehendido si deja de enviar a su hijo a la escuela, pero ahora la opinión pública no se pronuncia enérgicamente contra el que engendra, con conocimiento de causa, un hijo llamado a sufrir toda su vida de locura o de tuberculosis, y hasta el día de hoy las enfermedades evidentes no son una tara en el mercado matrimonial. Con una selección juiciosa de los sujetos destinados a devenir reproductores, no habría nada que temer de los cuidados que la civilización y la medicina preventiva proporcionan igualmente a todos los individuos. Si la humanidad comenzase a hacer su propia selección, ya no tendría necesidad de la influencia selectiva de los microorganismos de la tosferina, de la escarlatina y de la tuberculosis».[108] Parte activa del clima cientificista de finales del siglo XIX (cfr. *El doctor Pascal* de Zola, último volumen de su serie de los Rougon-Macquart publicado en 1893), el culto de la herencia justifica la idea de una degeneración de la especie humana a la que solo el eugenismo podría aportar remedio. A fin de cuentas, frente a lo que aparece en primer plano como la angustia nacida de la «cuestión social», la existencia de esas masas miserables, cuya violencia produce miedo, el eugenismo parece una salida que oculta los conflictos de clase naturalizando el mundo social.

Porque el eugenismo negativo es, en efecto, correlativo del temor suscitado por esas «clases laboriosas-clases peligrosas» tan frecuentemente evocadas. Basta con recordar las *workhouses* británicas del siglo XVII, la política de encierro implementada en Francia en la misma época en el Hospital General,[109] las reflexiones de Malthus a finales del siglo XVIII, la ley inglesa de 1834 que encierra a los indigentes vagabundos, separados según el sexo para evitar, se dice, la «proliferación» de los mendigos. Racializar la pobreza elude la guerra de clases. Vacher de Lapouge evoca la «inferioridad biológica de los pobres», y a partir de los trabajos de Darwin, un

darwinismo vulgar y, en parte desviado de su obra, permite «explicar» la miseria. Para nada social, en efecto, el origen de la pobreza sería de orden biológico, más precisamente, estaría ligado a una «degeneración biológica causada por la supresión de la selección natural en las sociedades humanas».[110] Sin «ninguna relación» con las condiciones de trabajo de ese tiempo, afirma Clémence Royer, esa degeneración no sería más que el resultado de la «demasiado grande atención» dada a los débiles.

Es ese mismo mantillo intelectual el que está en gestación en el mundo germánico a finales del siglo XIX. Adolf Jost publica en 1895 *Das Recht auf den Tod* (*El Derecho a la muerte. Estudio social*), una obra en la que explica que el principio cristiano del absoluto de la vida es inadaptado a las sociedades modernas, que la muerte es también una elección posible en caso de enfermedad, tanto para el enfermo mismo como para la sociedad confrontada a la suerte de los incurables. Es en esta vena que, después de la Primera Guerra Mundial, el jurista y el psiquiatra Kari Binding y Alfred Hoche publican en 1920 dos cortos ensayos, reunidos más tarde en un solo volumen consagrado a las «vidas indignas de ser vividas».

La llamarada de política eugénica después de 1918 no puede comprenderse sin referencia a la hecatombe que acaba de producirse. En Alemania, en particular, varías iniciativas eugenistas implementadas por la República de Weimar están vinculadas con el traumatismo de los años 1914-1921. Los dos textos de Binding y Hoche son poco comprensibles fuera del contexto de la guerra. Ahora bien, para numerosos contemporáneos, esa masacre a la escala de un continente proyecta una extraña luz sobre un sistema que envía a la muerte a millones de hombres sanos y mantiene en vida a una masa de «idiotas» y de «vidas sin valor de vida». «Que uno se imagine conjuntamente, explica Karl Binding, de un lado un campo de batalla cubierto de miles de jóvenes muertos, o una mina en donde centenares de obreros han sido enterrados a la obra, del otro lado nuestros establecimientos de idiotas y los cuidados que rodean a sus pensionistas, ¿cómo no sentirse profundamente afectado por la flagrante discordancia entre el sacrificio a gran escala del bien más preciado de la humanidad por un lado y, del otro, los cuidados más atentos dados a unas existencias no solo absolutamente sin valor, sino de valor negativo». *In fine*, Binding hace referencia a las necesidades de la reconstrucción después de la hecatombe, lo mismo que al deber de movilizar todas las fuerzas de la nación en un objetivo eugenista. «Se inmoviliza a millares de miembros del personal para tareas

completamente estériles al mismo tiempo que se los retira de un trabajo útil. Es penoso pensar que generaciones enteras de médicos y enfermeros envejecen al lado de esos residuos humanos vacíos, de los que muchos alcanzan 70 años o más».

La «obra» de ese jurista y de ese psiquiatra marca un momento capital en la elaboración de una política de eugenismo negativo. Abre el camino, intelectualmente al menos, a la posibilidad del programa «T4» puesto en marcha en octubre de 1939 (pero antifechado por Hitler el lº de septiembre de 1939, día de la entrada en guerra de Alemania contra Polonia). Binding aboga por la «eliminación del sufrimiento torturante», es para él «una obra de curación». Se defiende por adelantado de las acusaciones que se harán contra él explicando que su «dureza de corazón» no es más que aparente, pues ella esconde al contrario una «profunda compasión» por las víctimas, por sus familiares, y en fin por toda la sociedad.

Los dos autores, que no hacen del individuo su preocupación primera, se sitúan a este respecto plenamente en la corriente de la anti-Ilustración de comienzos del siglo XIX. A sus ojos, la sociedad debe seguir siendo el único eje de una reflexión política y social. El «error médico», explica Binding, hace de la vida de cada uno esa cosa despreciable frecuentemente llevada, sin otra forma de emoción, por «pérdidas y beneficios». «Es verdad que esa pérdida es muy pesada para los familiares, explica, Pero la humanidad pierde tantos de los suyos por errores que uno de más o de menos verdaderamente apenas y pesa en la balanza». Más importante, estima, es el hecho de que la sociedad (y la especie) prima sobre la preocupación por la sola supervivencia individual. Si esta visión es lo propio de una reflexión de derecha, es también la marca de un pensamiento totalitario ignorante del sujeto humano que caracteriza a la «Revolución de los derechos del hombre».

Binding y Hoche están también más banalmente animados por una preocupación económica. Los alienados cuestan caro, ¿a qué fin y con qué provecho? «El gasto medio por cabeza y por año de los idiotas asciende hoy a 1.500 marcos. Si se suma el número de idiotas que hay actualmente en los establecimientos de cuidados en Alemania, se llega aproximadamente a un total de ente 20.000 y 30.000 marcos. Si se supone para cada caso una duración media de la vida de 50 años, es fácil medir qué enorme capital de alimento, de vestido y de calefacción es sustraído a la fortuna nacional para un fin improductivo»[111]. Lejos de estar aislados, estos razonamientos son al contrario representativos de una época, Binding y Hoche expresan en voz alta lo que se murmura en el seno de una parte de las élites occidentales de su

tiempo. Con la diferencia empero, distinción evidentemente capital, de que solo Alemania dará el paso de asesinar a los alienados. Ese clima intelectual ha preparado a los espíritus, no sin suscitar empero serios debates,[112] al programa «T4», de la misma forma que, por otras vías, las conciencias han comenzado progresivamente a considerar el genocidio como un medio para solucionar un problema político.

La higiene racial

Pero es más particularmente en Alemania, incluso antes de la Gran Guerra, que toma forma esta ideología seleccionista. Alfred Ploetz funda en 1904 lo que será la gran revista teórica de la higiene racial, *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie* (*Archivos de biología racial y social*), cuyo comité director cuenta, además de con el propio Ploetz, con el psiquiatra Ernst Rüdin y con el «raciólogo» Fritz Lenz. El año siguiente, Ploetz funda en Berlín la *Gesellschaft für Rassenhygiene* (*Sociedad alemana de higiene racial*). En 1910, durante el primer congreso de los sociólogos alemanes llevado a cabo en Fráncfort, él interviene para defender su convicción de que la política social protege demasiado a los débiles, y los anima a reproducirse a expensas de la «sociedad sana».[113]

En Francia, después del trabajo pionero de Clémence Royer, se sabe el rol jugado por Georges Vacher de Lapouge y por Jules Soury en la vulgarización del darwinismo social. Sobre los nuevos valores utilitaristas que preconizan eliminar a los desechos de la humanidad como a fardos sociales y riesgos de degeneración biológica, Vacher de Lapouge, en su prefacio a una traducción francesa del libro de Ernst Haeckel, *El monismo, vínculo entre la religión y la ciencia*, da un punto de vista intelectual de importancia. Él anota ahí: «Estamos en marcha, por el monismo, hacia la eliminación completa de la idea de religión. Estamos en marcha, por las fórmulas nuevas basadas en la higiene social, hacia la eliminación de la idea moral. Es una evolución que tiene sus ventajas y sus inconvenientes, pero que el progreso de los conocimientos humanos hace inevitable Es la ciencia la que nos dará —¡qué diferentes de las de antes!— la religión nueva, la moral nueva y la política nueva […]. Unos dogmas discutidos durante mucho tiempo, el debate se transporta el día de hoy al terreno ético, siempre visto como intangible, y el siglo XX verá entre la moral científica y las morales religiosas, entre la política seleccionista y las otras una más formidable batalla que las de la Reforma y la Revolución […]. Y la misma política será afectada, pues a la fórmula célebre

que resume el cristianismo laicizado de la Revolución […]: Libertad, Igualdad, Fraternidad — nosotros responderemos: ¡Determinismo. Desigualdad, Selección!».[114] Según Vacher de Lapouge, la selección eugenista impedirá las masacres: «El futuro de la humanidad está todo entero en una selección razonada a ejercer con la ayuda de los elementos eugénicos existentes y que es necesario dirigir en el sentido indicado por el puro tipo ario».[115] La misma idea había sido ya desarrollada por Clémence Royer, y por otros también, tan poderosa es la convicción, lo mismo en el área francesa que en el área anglosajona y germánica, según la cual los mediocres se reproducen rápidamente e impiden a los mejores prosperar desde el momento en el que, en las sociedades modernas, la selección natural ya no juega su rol.

En este final del siglo XIX, la religión de la herencia aparece como el corolario de la apología de la selección natural. La herencia marca el triunfo de una concepción esencialista del mundo. Ella recusa las relaciones en situación, al ser toda existencia en primer lugar una *situación*, es decir un conflicto de naturaleza política. *Vía* el racismo, la religión de la herencia racializa lo social. Negando los conflictos del trabajo, ella aparece como la última legitimación del desorden social. Cuando se suponía que Dios era el que caucionaba la desigual distribución de los bienes en la tierra, en un mundo en adelante desertado por la trascendencia divina, la herencia figura como la instancia suprema que, igual que la palabra revelada, expresa la Ley. En ese universo trastornado en dónde los hijos no van a actuar como los padres, la raza sigue siendo de ese modo ese polo de fijeza que nos tranquiliza. Más tarde, el racismo moderno de los desarraigados tendrá el mismo origen. La raza, y el mito de la selección que alimenta su culto, constituirán la respuesta a un presente apagado y desencantado. Para los excluidos de toda especie, la idea de un nacimiento superior, constitutiva del racismo, reconforta a poco precio. Pero, en su ruta, ella encuentra siempre a los judíos, esos «rivales más felices».[116]

En el momento en el que la aristocracia recula en la determinación de las normas sociales, y con ella el derecho ligado al nacimiento (el «derecho de sangre»), hay que poder justificar su rango por el mérito. La meritocracia burguesa toma en parte el lugar del nacimiento en la escala de los valores de legitimación. El darwinismo aparece de golpe como una meritocracia que exalta la supervivencia de los más aptos. Fundada para dominar porque ella lo ha *merecido*, la burguesía occidental del último tercio del siglo XIX se impone frente a una aristocracia en declive. Darwin mismo irá hasta reconocer que su teoría, al menos en parte, era una trasposición en la biología de los principios

que surgían de la sociología y de la economía (él cita a Malthus). Marx confirma estos puntos de vista en una carta a Engels fechada el 18 de junio de 1862. «Es curioso el ver cómo Darwin reencuentra en las bestias y en los vegetales su sociedad inglesa con la división del trabajo, la competencia, la apertura de nuevos mercados, las “invenciones” y la “lucha por la vida” de Malthus. Es el *bellum omnium contra omnes* (“la guerra de todos contra todos”) de Hobbes, y eso hace pensar en la *Fenomenología* de Hegel, en donde la sociedad burguesa figura con el nombre de “reino animal intelectual” mientras que en Darwin, es el reino animal el que hace figura de sociedad burguesa. Toda la doctrina darwinista de la lucha por la vida no es más que la transposición pura y simple, del dominio social a la naturaleza viva, de la doctrina de Hobbes: *bellum omnium contra omnes* y de la tesis de la competencia tan querida por los economistas burgueses, asociados a la teoría maltusiana de la población. Al haber realizado este juego de manos […], se retransponen las mismas teorías, esta vez de la naturaleza orgánica a la historia humana, pretendiendo que se ha hecho la prueba de su validez en tanto leyes eternas de la sociedad humana. El carácter pueril de esta forma de proceder salta a la vista […]»[117]. Este tipo de análisis, nos permite comprender por qué el darwinismo fue un éxito social antes de ser adoptado por los científicos de la época: es porque correspondía a la necesidad de *creer*. La concepción biológica de las clases sociales, que el darwinismo vulgar sugiere implícitamente, es un racismo puesto en actos. Cuando la meritocracia biológica reemplaza a la aristocracia de la sangre, el «derecho natural del de más mérito reemplaza al derecho divino».[118] La elección divina de antaño, la Gracia o el camino de la Providencia, son suplantados por la selección de los más aptos.

El cuarto congreso maltusiano internacional tuvo lugar en Dresde en 1911 en el curso de la exposición internacional de higiene que había reservado una sección a la eugenesia. La exposición estaba organizada por Alfred Ploetz y Ernst Rüdin (los promotores de la Sociedad alemana de higiene racial fundada en 1905). Es con ocasión de esta exposición que es fundada en septiembre de 1911, por la Liga alemana para la protección materna, una Asociación Internacional epónima, que lanza un «Llamado a los hombres y a las mujeres de todos los países civilizados». El primer Congreso Internacional de eugenesia se celebra en Londres en agosto de 1912. 700 delegados están reunidos ahí (incluso los propios hijos de Darwin, que jugaron en ello un rol esencial). El segundo congreso se celebró en Nueva York en noviembre de

1921, cuando el eugenismo triunfa en los Estados Unidos, en donde además se celebra el tercer congreso en 1932.

Corolario inmediato de la Gran Guerra, el eugenismo parece entonces bien instalado en un entre-dos-guerras marcado por un endurecimiento de los espíritus. En una carta dirigida en 1959 a Roger Nimier, Louis-Ferdinand Céline le aseguraba que, si él debiese alguna vez escribir una biografía, elegiría la de Georges Vacher de Lapouge. La elección de Céline da testimonio de una época. Cuando, en 1913, Charles Richet evocaba en *La selección humana* una eliminación de los tarados, escandalizaba. Treinta años más tarde, la misma declaración parece admitida y aceptada, o por lo menos ya no suscita una oposición vehemente. Así. el éxito de librería logrado por Alexis Carrel en 1935 con *El hombre, ese desconocido* participa de lo que se denomina un «espíritu de los tiempos». Estas ideas no chocan ya, incluso cuando el profesor afirma que «[…] los que son el día de hoy proletarios deben su situación a defectos hereditarios de su cuerpo y de su espíritu… Es necesario que cada cual acepte su sitio natural».

En 1927 (1929 para el segundo tomo), Nisot publica en Bruselas *La cuestión eugénica en los diversos países*. La introducción precisa que las principales causas de la «decadencia» de la especie humana son «el crecimiento progresivo del número de tarados de toda especie» y «para algunos países los deshechos aportados por la inmigración». Nisot preconiza, entre otras cosas, la «selección sexual», cuando el hombre viene con demasiada frecuencia, e indebidamente, a «impedir que las leyes naturales actúen libremente. Queriendo hacerlo mejor, ha hecho peor». Mientras que Roma practicaba el abandono de los niños malformados, explica Nisot, se ha renunciado a esa sana práctica, se han abandonado los «problemas de la eugenesia» dejando hacer, mediante la guerra, una selección natural a la inversa: la muerte de los fuertes y el mantenimiento en vida de los débiles, demasiado enclenques para ir al combate. Ese «silencio» corresponde *grosso modo* a la dominación del cristianismo, parece indicar el autor, quien no se arriesga sin embargo a una declaración más explícita… En 1920, el americano Madison Grant estimaba ya en *Hereditary Genius* que la «selección natural» debe ser reemplazada por la «selección artificial» de las razas que permitirá la eliminación de los inaptos, de los débiles, y de los «[…] indeseables que llenan nuestras prisiones, nuestros hospitales y nuestros asilos psiquiátricos».[119]

La ley nazi sobre la esterilización del 14 de julio de 1933 no es, ni de lejos, la primera de este tipo. En Alemania, en Tubinga, el profesor de psiquiatría Robert Gaupp preconizaba desde 1903 la esterilización de las «personas moralmente enfermas e inferiores».[120] En Suiza, y sin la ayuda de la legislación (la ley no será votada sino en 1928), el psiquiatra Augusto Forel (1848-1931) practicaba esterilizaciones desde 1892 en algunos alienados. En los Estados Unidos, al salir de la Primera Guerra Mundial, veintidós estados habían ya adoptado leyes de esterilización. Europa toma el relevo, en particular Suiza y Dinamarca en 1929. Alemania no es entonces la primera en tomar esa vía, pero en ese dominio su política, ampliamente preparada en los espíritus desde dos generaciones antes al menos, conducirá a resultados más violentos que en otras partes.

El triunfó de lo biológico: hacia el bio-poder

Desde finales del siglo XIX, la biologización de la sociedad (la dominación de lo político por lo biológico) había provocado debate, como lo muestran algunos textos hoy olvidados, en particular los de Jacques Novicow. Y el debate mismo cayó en el olvido, como ha sido relegada a la sombra una visión del mundo «biologizada» que ha preparado la política de eliminación de las vidas juzgadas «indignas de ser vividas».

En *Las selecciones sociales* (1896), Georges Vacher de Lapouge explicaba que solo la selección natural podía «perfeccionar» a la humanidad: «Resultado paradójico, el elemento inferior se reconstituye poco a poco, y cada etapa hacia la pureza marca un retomo hacia la barbarie. Contrario en eso a la ley de Darwin, este fenómeno es su aplicación rigurosa. Los individuos superiores en sí son relativamente inferiores cuando tienen menos oportunidades de éxito o de posteridad, en razón del medio social en el que luchan por la vida […]. Los economistas dicen que “la moneda más débil vence a la otra”; en el conflicto de las clases y de las razas, la más inferior vence a la otra. Nuestras Antillas, en donde el elemento blanco casi ha desaparecido, Haití en donde los propios mulatos han sucumbido, y le hacen lugar a la barbarie africana, son ejemplos conocidos. […]».

«Todos estos ejemplos nos permiten ver algo más que un hecho aislado en ese fenómeno extraño en apariencia de la destrucción de los mejores por los peores entre los hombres que viven en sociedad. Esos peores están mejor adaptados al medio, como los parásitos, como los microbios, como los insectos que han destruido a las especies más grandes, las mejor armadas, las más inteligentes de los mundos paleontológicos. No hay ninguna razón, en efecto, para que en la lucha por la existencia el más grande, el más bello, el mejor armado, el más inteligente triunfe»[121].

Al mismo tiempo, el alemán Otto Ammon (1842-1916), cercano a las tesis de Lapouge, evoca en *El orden social y sus bases naturales. Esbozo de una antroposociología* (1895) la «eliminación evidente de los no-valores».[122] Como él, daba testimonio del proceso en curso de una biologización de los conflictos sociales. Mientras se evocaba sin reparo, como un cliché escapado del *Diccionario de lugares comunes*, la «ley de bronce» de la naturaleza, ese darwinismo social despiadado para con los débiles venía a legitimar el orden del mundo. Sin duda Ludwig Gumplowicz (1838-1909, cfr. *supra*) ha jugado en ese sentido un rol más importante que muchos otros de sus contemporáneos comprometidos en el mismo movimiento intelectual, incluso si él está el día de hoy en parte olvidado. Libro tras libro, Gumplowicz ha defendido la idea de una inevitable, e incluso necesaria, brutalidad del mundo. No hay sujetos libres, sino seres determinados por el pasado histórico y biológico. No hay derechos ni deberes, solamente fuerzas *a-morales*. En su *Compendio de Sociología* (aparecido en 1885, traducido al francés en 1896), Gumplowicz explicaba: «El error más grande de la psicología individualista es admitir que el hombre piensa. De ese error resulta que uno no cesa de buscar *en el individuo* la fuente del Pensar y las causas por las cuales piensa como piensa y no de otra forma, a lo que los teólogos y los filósofos ingenuos vinculan consideraciones adecuadas, que a veces incluso los llevan a dar consejos sobre la *manera* en la que el hombre debe pensar. Es una cadena de errores, pues, en primer lugar, lo que piensa en el hombre, no es *él*, sino su comunidad social; la fuente de su pensamiento no está en él, *ella* está en el medio en donde vive, en la atmósfera social en la que él respira, y *él no puede pensar sino según las influencias de su medio social, tales como su cerebro las concentra*».[123] Y, más lejos: «No hay derecho que no sea la expresión de la desigualdad […]. Todo derecho procede de la desigualdad, todo derecho tiene como objetivo el mantenimiento y la fijación de esa desigualdad por establecimiento de la autoridad (y dominación) del más fuerte sobre el más débil […]. La moral no es otra cosa que la convicción inculcada por el grupo

social a sus miembros de que el género de vida que les impone es el que les conviene».[124]

En otros términos, la sociedad debe conducirse como la naturaleza, sin preocuparse ni de los individuos, ni de los derechos, que le son nociones extrañas. Gumplowicz pone a la luz los procesos intelectuales que conducen a la emergencia del bio-poder en la *doxa* de la época: «La naturaleza, después de todo, escribe aún, bien puede permitirse jugar así con la vida humana. ¿Es que millones de nuevos hijos de los hombres no vienen al mundo todos los días, y la naturaleza no ha previsto hábilmente que esta productividad no se detenga? ¡Y bien!, ¿es sensato y justificado, en presencia de estas condiciones naturales, sobreestimar la vida individual como lo hacen las naciones civilizadas? ¡Cuántas desgracias, cuántos sufrimientos se podrían evitar a los hombres si las instituciones sociales, políticas y jurídicas provenientes de esta apreciación exagerada de la vida… fueran suprimidas!».[125]

Los años 1860 aparecen efectivamente como un momento crucial de la historia intelectual del mundo occidental, el tiempo en el que se estructura una corriente de anti-Ilustración que culmina algunos decenios más tarde. Gobineau publica su primera gran obra entre 1853 y 1855. Si el tiraje es modesto (500 ejemplares a cuenta del autor) la audiencia lo es más todavía. Hay que esperar hasta 1884, dos años después de la muerte del autor, para que una segunda edición vea la luz. El eugenismo, como explica Yves Ternon, llega a Francia por «el canal de la antropología». En 1859, Paul Broca (1824-1880) funda la Sociedad de Antropología y la Escuela de antropología de París. Penetrado por la idea de la jerarquía de las razas humanas que él pretende sostener científicamente, retoma por su cuenta la clasificación de Cuvier pretendiendo demostrar, apoyándose en medidas de cráneo y pesos de cerebros, que la unidad de la especie humana es un engaño.[126] Es en el curso de ese mismo viraje cronológico que se inscribe la primera gran obra de Charles Darwin, cuyo éxito, como se sabe, es considerable e inmediato.

La promoción de la idea de raza desdibuja la noción de clase y con ella la «cuestión social» (cfr. II, cap. 2). La anti-Ilustración es inseparable de la tendencia de la época a patologizar el crimen y a criminalizar, e incluso a medicalizar lo social. El psiquismo es negado en favor de la falta, y lo social en favor de la *enfermedad*. En los dos casos, el sujeto vivo ha desaparecido. Cuando toda ideología es transvestida en un discurso cripto-médieo, el mal y la enfermedad son indisociables. Esmerarse en «erradicar el mal», visión secularizada de la guerra santa, conduce a poner en movimiento un trabajo de

higiene pública. La visión psiquiátrica del mundo social acaba por legitimar el orden de las cosas, sin referencia a Dios (en la medida en la que el siglo XIX marca el comienzo de «la salida de la religión»), sino a la ciencia. Una de las grandes figuras de este proceso fue el psiquiatra alemán Emil Kraepelin (1856-1926), quien parte del mundo tal cual es para terminar en el primado de lo biológico: ¿qué es el proletariado, pregunta, sino la masa de los que por razones biológicas no supieron elevarse por encima de su condición? Emil Kraepelin amplía rápidamente su campo de competencias psiquiátricas. Denuncia, por ejemplo, el rol —juzgado nefasto— de los seguros sociales, que perturban el equilibrio natural de la sociedad protegiendo a los «menos aptos». Ese razonamiento, una cantinela de los años 1900, constituye la crítica en regla de un trabajo social que no pretende solamente «controlar» a los pobres, sino que porta en germen la idea de eliminar a los inaptos, los débiles y los enfermos de toda especie. De ahí la idea según la cual todo fracaso en la integración social es del orden de la psiquiatría: todo asocial, todo marginal, y *a fortiori* todo delincuente, incluso ligero, estima Kraepelin, es un criminal en potencia. La idea es antigua, ella habitaba ya la obra del psiquiatra italiano Cesare Lumbroso (1835-1909) quien había fundado en 1880 la revista *Archivo di psychiatria, science penali e anthropologia criminale*. Si todo crimen es el signo de una crisis, Lumbroso (como lo hará Kraepelin una generación más tarde) extrapola estimando que, siendo toda crisis una enfermedad, hay que tratar de internar más bien que de encarcelar. De ahí una meditación sobre la degeneración, sobre lo hereditario del mal, sobre el peso de las taras, de ahí las ideas de la «selección negativa» con vistas a hacer desaparecer a los enfermos y a los anormales. La obra de Lombroso es emblemática del giro de los años 1860 en Occidente. Con muchos otros, él cree en el carácter hereditario de la locura y en el vínculo que une a esta «degeneración» con el crimen. Porque este médico es también uno de los grandes nombres de la criminología. Es él el que elabora la noción de «criminal nato» (y entonces incurable), cuyas características físicas constituyen la señal irrefutable de una *naturaleza animal*. Leído y admirado, Lumbroso es traducido en vida. Taine, por ejemplo, que le aprecia mucho, evoca un día a propósito de estos «criminales natos», a unos «grandes monos feroces y lúbricos que tenían la figura humana».[127] Es en términos muy próximos que el historiador había descrito ya el episodio del Terror y los responsables de los Comités del año II en la Francia revolucionaria.

Las teorías de Lumbroso no carecen de relación con la reciente unidad de su país. Italia está hecha, en efecto, y, según la frase célebre, quedan por hacer

los italianos. El Sur inquieta, con sus campesinos de facciones «abruptas», unos hombres con; «disposiciones patológicas congénitas», en una palabra, unas naturalezas dispuestas al crimen. Del hombre individuo, se pasa a la *masa criminal*, inseparable del enorme éxodo rural que sacude entonces a Italia (como a otras naciones de Europa occidental), marcado en este caso preciso por el fuerte empuje migratorio de los campesinos del sur hacia el norte más industrializado. En 1876, Lumbroso publica *L'Uomo delincuente*: el crimen es previsible, explica ahí, puesto que está inscrito en las facciones del culpable desde su nacimiento. Con la elaboración del concepto de «criminal-nato», Lumbroso introduce una cesura radical entre el hombre normal y el hombre patológico, y contribuye a la fundación de cierta antropología. De hecho, oficialmente, la antropología nació en Italia en 1871 con la fundación de la Sociedad italiana de antropología y de etnología.

Es en esta misma corriente que se inscribe uno de los más grandes nombres de la higiene racial alemana, el doctor Alfred Ploetz, quien publica en 1895 *Él Valor de nuestra raza y la protección de los débiles*, una obra que constituye una de las raíces del eugenismo negativo, llamado aquí «higiene racial». El eugenismo es estimulado por el economicismo ambiente, como lo confirma el concurso organizado en 1900 por Friedrich Krupp, hijo del industrial Alfred Krupp, sobre el tema: «¿Qué puede enseñarnos la teoría de la evolución sobre el desarrollo político interior y la legislación de Estado?». Un premio de 50.000 marcos recompensaba al laureado (hay que señalar que Ernst Haeckel era miembro del jurado).[128]

Nos volveremos a encontrar, en torno a la «higiene racial» alemana, que sigue siendo la más elaborada en el plano teórico, los nombres de Ernst Rüdin, y luego los de Binding y Hoche en 1920, los autores (cfr. *supra*) de los folletos titulados *Poner fin a unas vidas juzgadas indignas de ser vividas*. La sociedad de higiene racial alemana contaba con 31 miembros en el momento de su fundación en 1904. En 1930 cuenta con 1.300. La primera cátedra de higiene racial se abre en la universidad de Munich en 1923. Hitler se apoya en ese fondo común ideológico vulgarizado cuando escribe en *Mein Kampf* (1924) que hay que «poner a la raza en el corazón de la vida». De hecho, es en Alemania donde ven el día desde 1907, movimientos a favor de legislaciones eugenistas. En 1923, por ejemplo, el Parlamento de Saxe examina un proyecto de ley que trata de la esterilización de los sujetos afectados de demencia precoz, y de otras enfermedades neurológicas tales como la epilepsia. La ley es votada, pero no entra en vigor antes de 1933.

En Francia. Georges Vacher de Lapouge considera el seleccionismo como el medio para «detener la decadencia moderna». No es sin embargo un partidario del eugenismo negativo, él no predica ni programa de «exterminaciones blandas», ni selección por el derecho a la vida. Pero, como partidario de una ruptura radical con lo que él llama la «moral cristiana», Vacher de Lapouge se sitúa en la línea de la exaltación de una selección natural inspirada en el darwinismo. «Es de la selección que vendrá la salvación», escribe en su conclusión de las *Selecciones sociales* (1896).[129] Con Lapouge, Lumbroso y Haeckel, lo biológico modela lo político determinando el derecho a la vida. Es con razón que Pierre-André Taguieff había hecho notar hace tiempo que la toma del poder por la biología en las sociedades modernas implicaba una disociación total entre el amor, el placer sexual, la reproducción y la educación de los hijos. Pero esta disociación es inseparable de un parcelamiento de las tareas (el «trabajo en migajas»), del espacio y de la vida que caracteriza, al mismo tiempo, a la modernidad industrial analizada por Marx.

Lo político habla en lenguaje biológico en esa segunda mitad del siglo XIX porque lo biológico se ha convertido en la expresión suprema de lo político. Pero lo político de lo que es cuestión aquí se ha transformado en *gestión de poblaciones*, las cuales formaban eso que antes se llamaba pueblo. Es en ese marco conceptual que hay que inscribir el tema de la biologización del «peligro judío», un peligro asimilado al combate en favor de las grandes causas de salud pública como la lucha contra la tuberculosis, la sífilis y el cáncer. Cuando todo mal es enfermedad, cuando la higiene se convierte en una cuestión política, el judío también cambia de forma. Ya no es más una aberración teológica o política, ya no es un extranjero perpetuo o un anticristiano por esencia, ahora es un problema social y una cuestión de higiene pública que contravienen al orden racial que es el único que permite que prospere una sociedad.

El nazismo es el heredero directo de esas figuras intelectuales características del antisemitismo de finales del siglo XIX. Él agregará sin embargo una dimensión específica, la *biologización*. La biologización del enemigo no es ciertamente una cosa nueva: recordamos la fórmula de Paul de Lagarde en 1887, al igual que recordamos el proceso de animalización del enemigo en el curso de la Primera Guerra Mundial. La biologización del «judío» se vuelve a encontrar en el verbo *desjudaizar*, el cual evoca la infección y la higiene pública: se desjudaíza, como se desinfecta. El nazismo, esa «religión política» (Raymond Aron), es la primera de las bio-políticas. En

el momento en el que los marcos de pensamiento del mundo occidental se secularizaban, él persigue un fin secular. La bio-política de los doce años del III Reich es la ilustración viva de la «modernidad reaccionaria», esa síntesis extraña mediante la cual el régimen nacional-socialista utiliza los medios del mundo moderno para matar su espíritu.[130] Entre 1933 y 1945 la «modernidad reaccionaria» alemana casará la anti-Ilustración (el odio a la Revolución francesa y al «año 1789» que «será borrado de la historia») con el cientificismo, el milenarismo más arcaico y la técnica, la biología racial y los mitos medievalistas, los pogromos de los que se derivan en parte las matanzas perpetradas por los *Einsatzgruppen* en el este, y la burocracia industrializada del asesinato en masa en Birkenau, esa «fábrica de cadáveres», como la llamará Hannah Arendt.

Entre 1939 y 1945, la bio-política ha encontrado su traducción concreta en Europa oriental. En 1942, el Ministerio del Este había implementado un vasto programa de esterilización de los «sub-hombres», los judíos en prioridad, pero también gitanos, rusos y polacos. Para los historiadores alemanes Götz Aly y Susanne Heim, un vínculo esencial reuniría la «teoría de la superpoblación» y las prácticas genocidas, contra los eslavos[131] en particular. Pero, para los judíos, ninguna consideración de tipo económico fue tomada nunca en cuenta, el fundamento de su destrucción ha dependido siempre de la sola ideología Aly y Heim subrayan sin embargo, con razón, que no es el NSDAP quien ha tramado esos planes masacradores, sino la tecnocracia alemana. Es decir hasta qué punto, más allá del solo núcleo nazi del régimen, parte de Alemania había estado inmersa, mucho antes de 1933, en una atmósfera intelectual que consideraba al genocidio como un medio entre otros para solucionar problemas políticos. La huella ideológica del eugenismo negativo se tradujo en los juicios dictados por las cortes alemanas contra los responsables del programa «T4» cuando las jurisdicciones de aquel lado del Rhin se encerraron en el juridiscismo (cuando los acusados sabían exactamente lo que hacían asesinando a niños mediante el hambre) para no tener que ver de frente el *crimen biológico*. Por eso la justicia alemana de la postguerra nos ha parecido con frecuencia errática, e incluso sin coherencia, de un juicio al otro. Es también la razón por la que la «desnazificación» fue ahí una farsa. Por el programa «T4», terminamos encontrándonos con unos «asesinatos sin asesinos», a tal punto que, para ver a los asesinos, habría sido necesario mirar con ojos nuevos la historia de la medicina occidental, la de las élites intelectuales alemanas, la de Alemania entera en fin. Pero también, *in fine*, la de la Europa que mucho tiempo antes del pasaje al acto ha portado en

sus flancos el judeocidio. Esta justicia en trampantojo ilustra la larga imposibilidad de ver lo que en nuestra historia nos concierne más: *políticamente e históricamente*, ¿cómo hemos llegado a eso?

La masacre sistemática y las prácticas de etnocidio eran sin embargo ya una forma de gobierno, en particular para Stalin quien había organizado en la Ucrania de los años 1932-1933 la hambruna que sabemos. Los ideólogos nazis lo habían cubierto entonces de alabanzas. En la Polonia ocupada, y después en la URSS invadida, la tecnocracia alemana, apoyada en el NSDAP y la Gestapo-SS, elaborará contra los eslavos unos planes de «exterminación pasivos» mediante el trabajo, el hambre y el frío. En la primavera de 1941, Hermán Voss, anatomista de la Universidad de Posen (Poznan), anotaba en su *Diario*: «Aquí, en el sótano, hay también un dispositivo de incineración de cadáveres. Es utilizado exclusivamente por la Gestapo. Los polacos fusilados son entregados y quemados de noche. ¡Ah, si se pudiese exterminar así a toda la sociedad polaca! El pueblo polaco debe ser destruido, si no, el este no estará nunca tranquilo. Yo pienso que es necesario aprehender la cuestión polaca sin emoción, de manera puramente biológica. Tenemos que exterminarlos, si no, ellos nos exterminarán».[132]

Si la Shoah no depende de ninguna consideración «económica» o «práctica», el pasaje al acto genocida contra *todos los judíos* fue sin duda facilitado por el crimen cometido por la Alemania hitleriana contra millones de prisioneros de guerra soviéticos condenados a morir de hambre (más de 6.000 al día durante los primeros siete meses de guerra). El antisemitismo ideológico sigue siendo el telón de fondo de la Shoah, pero el bio-poder del que la anti-Ilustración de los años 1900 preparó la cama es inseparable del genocidio. Con el odio visceral a los judíos, él participa en la génesis intelectual de la Shoah. Si el bio-poder es una parte importante de esa facilidad con la que un puñado de hombre decidió la suerte de millones de sus semejantes, reducir la Shoah a las condiciones de la guerra o a los planes asesinos que apuntaban a otras poblaciones (nunca en su totalidad) equivale a desnaturalizar el pasado para hacerlo entrar en los marcos de pensamiento conocidos. En sus primeros trabajos publicados a comienzos de los años 1990, Götz Aly y Susanne Heim hacían de la Shoah el *medio* de una política. Era pasar de lado frente a lo esencial: la Shoah no fue nunca el medio de una política, sino una *política en sí*.

Capítulo 2
¿UNA CUESTIÓN EUROPEA? LA RAZA

1. El camino del racismo

La obsesión de la «pureza de sangre» y sus orígenes en la España católica de los siglos XV-XIX.

La cuestión de la raza en Europa es posterior a la obsesión de la sangre, no está forzosamente connotada con las nociones de mancha y de pureza, sino que está primero vinculada con la idea de una continuidad de los ancestros y del linaje, con la importancia de las raíces que legitiman vuestro lugar en el mundo. En los siglos XVI y XVII, la raza remite en primer lugar a esta acepción, mientras que la idea de mancha está connotada con la obsesión de la pureza de la sangre (lo que los españoles llaman desde el siglo XV «*limpieza de sangre*»). No es sino hasta el siglo XVIII, en fin, que la idea de raza será correlativa a los temas de la clasificación y de la jerarquía, de la taxonomía y finalmente de la constitución de una escala de valores.

Es en las sociedades en las que los grupos humanos se han visto mezclados donde la cuestión de la «pureza» de los orígenes se ha manifestado más rápidamente. Ese fue el caso de la España de las «tres religiones», el de las sociedades coloniales y esclavistas también, como las de las Antillas del siglo XVIII, en donde la obsesión de la sangre negra ha prevalecido, o dicho de otro modo el mestizaje percibido como una contaminación y la promesa de una decadencia. Es en esa obsesión por la pureza de la sangre que hay que buscar los lineamientos de lo que constituirá más tarde (siglos XIX y XX), en Alemania, uno de los malecones de un pensamiento racial obsesionado por el «peligro» de una alteración de la «sangre alemana» por la «sangre judía».

En una sociedad bloqueada, el dogma de la pureza de la sangre permite aceptar el mundo tal como es. Cuando lo social os condena, la raza os salva. Es el caso de la España cristiana de los tiempos modernos (siglos XV-XVIII), en donde el honor ocupa un lugar central, reconocido incluso en unos estatutos; el honor permite aceptar la desigualdad social en la que una sociedad inmóvil os encierra. Es también la compensación última de aquellos que, confinados

en lo más bajo de la escala, permanecen sin esperanza. No es solamente el honor y la «sangre pura» que les son ofrecidos, sino más aún el odio al judío vivido como el estribo de dignidad que el funcionamiento rígido de la sociedad española no asegura más a sus miembros. El odio al judío les permite existir incluso a los más pequeños, ellos que tienen la sangre pura y el honor a salvo porque no son judíos. Verdadero proceso de reencantamiento del mundo occidental, la «pureza de la raza» te lava de una baja extracción social, ella permite hacerla olvidar.

La fobia del «sangre mezclada» en la España católica no puede comprenderse más que en relación con la persecución antijudía. La presión ejercida contra la comunidad judía, en particular después de las masacres de 1391, ha empujado a numerosos judíos a la conversión. «Nuevos cristianos», estos exjudíos han constituido con frecuencia una nueva élite social, incluso hasta en los rangos de la Iglesia y en la Corte. De ahí, para las antiguas élites, la voluntad de rechazar a los descendientes de los *conversos*[*] de antaño. De ahí el distingo, para siempre extraño para una religión *católica* (es decir universal), entre «antiguos» y «nuevos» cristianos. En la España del siglo XV, sin embargo, van a cohabitar en adelante los «*nuevos cristianos*» y los otros.

Providencia de los desheredados de toda especie: «Encontrando más bajo que ellos, explica el historiador Henry Méchoulan, los pequeños se han engrandecido; es por eso que el antisemitismo fue tan profundamente popular».[1] En un mundo que socialmente condena al estancamiento, la vigilancia del origen se convierte en una preocupación constante. La filiación y los ancestros son objeto de una sospecha recurrente, el rumor se difunde, la sospecha se destila, la duda se insinúa, cada cual busca en su vecino la tara original que lo desembarazará de ella. Es sobre estas bases que toma forma esa locura de la «pureza» que sacude a España durante varios siglos, obsesión estrechamente ligada al cierre del país al mundo moderno. «La obsesión de la pureza de sangre contribuye a la regresión demográfica frenando la nupcialidad, explica el historiador Pierre Chaunu, por tanto, a la más insuperable de las esterilizaciones; contribuye a bloquear la ósmosis social, condena entonces el crecimiento económico y, por medio del aparato inquisitoria], termina por fijar las estructuras mentales en un molde arcaico. La España de los estatutos de pureza de sangre pasa necesariamente al lado de la revolución cartesiana. En última instancia, ninguna consecuencia es más grave a largo plazo que esa»[2]. La obsesión de la sangre va a excluir de la competencia social a todos aquellos que son percibidos como competidores, y de los que uno se empeñará en mostrar que sus orígenes raciales no son puros.

En lugar del talento y del mérito que promueve a los mejores, se imponen la sangre y el nacimiento, es decir la voluntad divina, la única capaz de aseguraros un sitio en este mundo.

Las leyes sobre la «pureza de sangre» penetraron rápidamente la península ibérica a finales de la Edad Media. Ellas remiten a la noción compleja del *origen* que expresa a la vez la impureza y la esencia del ser, dato intangible que nada podrá modificar. Es en vano que el sujeto rivalizará en virtud y en esfuerzo, y su comportamiento bien podrá ser un modelo de vida recta y eso no afectará lo que sigue siendo la piedra angular de su lugar en el mundo: su origen. Cuando la esencia prima sobre el hacer, ya no hay sujeto libre. Triunfa el destino, que barre nuestra voluntad puesto que «ata definitivamente el individuo a su linaje y lo vuelve incapaz de devenir un “yo”».[3] La invención del racismo suprime la noción de libre-arbitrio, pues henos aquí en adelante incapaces de arrancarnos del determinismo de nuestros orígenes, devueltos a nuestra ascendencia sola, reducidos a nuestra herencia y a la «calidad» más o menos pura de nuestras «sangre». La herencia de los Profetas bíblicos, el mensaje de Jeremías en particular, es rechazada: «En esos días ya no se dirá: “los padres han comido la uva verde y los dientes de los hijos sufren dentera”. Pero cada uno morirá por sus pecados. Todo hombre que coma uvas verdes sufrirá dentera» (Jeremías, XXXI, 29).

Cuando la sangre se convierte en el criterio principal de la distinción entre los hombres, el origen de cada uno es calificado de puro o de impuro. Al borde del segundo milenio, en el mundo cristiano, la sangre judía fue pronto juzgada como infectada por la muerte del Cristo. Que el judío sea bautizado o no, esa mancha permanece en él, indeleble, aunque haya abrazado la «verdadera fe». Toda su descendencia está por ello mancillada. Y la falta de los padres recaerá sin fin sobre las cabezas de los hijos, no obstante la conducta ejemplar de cada uno. La palabra «sangre» debe ser entendida en un sentido genésico, ella remite a todo lo que se transmite y transmite la vida, el esperma y la leche materna. Cuando la España del siglo XV es ganada por la obsesión de la «pureza de sangre» (*limpieza, de sangre*), en las mejores familias se buscará a nodrizas españolas con los senos puros, es decir sin «riesgo» de ascendencia judía, incluso lejana, incluso ínfima. En uno de los numerosos textos antijudíos de los que la España católica es entonces tan entusiasta, Juan de Pineda invita a los «viejos cristianos» (los cristianos de «sangre») a desconfiar de la leche de las nodrizas cuyo origen permanece

dudoso, pues esa leche, explica, puede transportar toda la «perversidad de la raza».[4]

La muerte del Cristo ha ensuciado a los judíos con una mancha de la que su alma, lo mismo que su cuerpo, están marcados para siempre. En *The Devil and the Jews*, el historiador (y rabino) americano Joshua Trachtenberg evocaba las enfermedades específicas de las que estarían afectadas cada una de las doce tribus de Israel.[5] El pecado original pasó así de Adán a los judíos como pueblo, el cual en adelante encarna él solo la falta del origen. Esta es una de las pistas que mejor pueden dar cuenta de la paranoia antisemita. En la España de 1575, Melchior Pelaes de Meres anotaba: «A pesar del ennoblecimiento otorgado por el príncipe, la mácula permanece entera; él no puede borrar la mancha que se propaga por la simiente y se pega a los huesos. Se trata de algo natural e inmutable».[6] El «nuevo cristiano» (es decir, el converso) arrastra entonces en su sangre todas las «taras» del judío. El bautismo no podrá nunca enmendarlo totalmente, «incluso al décimo o al centésimo grado, como grano malo que se ha sembrado: todo lo que nace de él no es más que infección y concurre a la misma enfermedad y al mismo vicio», escribe en ese mismo tiempo Ignacio del Villar Maldonado.[7]

Convertidos o no, los judíos siguen siendo una nación habitada por el espíritu del mal. Esa obsesión de la pureza da lugar a un primer levantamiento contra los «nuevos cristianos» (*conversos*) en Toledo en 1449. Es en esta ciudad que es redactado en octubre de 1449 el primero de los estatutos de «*limpieza de sangre*» que excluye de las funciones públicas a todo individuo de extracción judía.[8] Un siglo más tarde, el camino recorrido es considerable: el nuevo estatuto promulgado por el arzobispo de Toledo en 1547 es ratificado por el papa Pablo IV en 1555. Entre esas dos fechas, los estatutos se han difundido ampliamente en España,[9] como si se tratara de detener una oleada de *conversos* edificando, a guisa de dique social, la barrera «racial» de la «pureza de sangre».

En la España de *antes* de la expulsión, la Iglesia católica fue entonces la primera de las grandes instituciones de Occidente en adherirse a este racismo en ciernes. En 1515, el capítulo de la Catedral de Sevilla adopta un estatuto de «pureza de sangre» que lo lleva a rechazar a los hijos de los *conversos*; en 1525, el papa autoriza a la orden de los franciscanos a excluir de sus rangos a los descendientes de judíos, y también a expulsar de ellos a los *conversos*. La práctica se extiende rápidamente a la España entera: en 1530, el capítulo de la Catedral de Córdoba imita al de Sevilla. Al año siguiente, los dominicos de Toledo son a su vez autorizados a excluir de sus rangos a los «nuevos

cristianos». En 1547, el capítulo de la Catedral de Toledo no admite a los canónigos sino tras haber procedido a una «investigación sobre el origen racial» de los candidatos al orden. En fin, en 1593, los jesuitas excluyen de la orden a los «cristianos de origen judío».

Dos tipos de judíos habitan el mundo a partir de entonces, los judíos secretos y los judíos públicos. El rechazo teológico ha dado un paso suplementario en el camino de un racismo que, indiferente a los actos de los hombres, los condena (o los salva) en nombre de su «sangre». Con la obsesión de la «pureza de la sangre», la ciudad cristiana se parece a una fortaleza sitiada, incluso amenazada desde el interior por sus enemigos de siempre, los judíos, camuflados el día de hoy bajo un hábito cristiano.

Yosef Haïm Yerushalmi hacía notar[10] que, hasta el final del reino visigodo, monarcas y concilios de la Iglesia habían promulgado en España leyes específicamente dirigidas contra los descendientes de los conversos. Incluso Bernardo de Claraval (1090-1153) juzgaba que el ascenso al trono pontifical de un descendiente de judío constituiría una «afrenta para el Cristo». Si, como se sostiene generalmente, la idea de raza no se afirma sino en el siglo XIX, no se puede olvidar que los judíos fueron estigmatizados desde la Edad Media en términos físicos (mal olor, sangrados recurrentes, etc.). El discurso sobre las características físicas inmutables y desagradables, ese dato de base del enunciado racista, se amplifica en el curso de los siglos XVIII y XIX, pero su fuente es anterior En 1791, por ejemplo, en Alemania, un tal Karl Grattenauer sostiene que bautizar a los judíos tendría tanto efecto como «querer lavar a un negro hasta que se convierta en blanco». Los prejuicios de esta clase son entonces moneda corriente, en Alemania y el resto de Europa, en donde está arraigada la convicción de que el físico, cual una esencia inmutable, caracteriza a los diferentes grupos humanos.

Una parte de España ha razonado muy pronto en términos de sangre y de mancha. También ha establecido muy pronto una escala de grados de «contaminación» en una jerarquía que evoca lo que será algunos siglos más tarde el discurso de la Alemania nazi a propósito de los «sangre-mezclada», los *Mischlinge*. En su *Centinela contra judíos* (1673), Fray Francisco de Torrejoncillo escribe: «Para predicar el odio a los cristianos, al Cristo y a su ley divina, no es necesario tener un padre y una madre judíos. Uno solo basta. Si el padre no lo es, basta con que la madre lo sea. Y esta no tiene necesidad de serlo enteramente, serlo a medias es suficiente; e incluso más, un cuarto alcanza, y hasta un octavo».[11] En la misma obra, el religioso ponía en guardia contra el riesgo de la «leche mancillada» de algunas nodrizas: «En los

palacios, las nodrizas elegidas para amamantar a los hijos de los reyes y de los príncipes deben de ser *cristianas viejas*, pues no es conveniente que mamen una vil leche judía. Viniendo de *personas infectas*, esta leche solo puede engendrar inclinaciones perversas».[12] Una misma mancha vincula a la judeidad y a la negritud, la contaminación de la sangre aquí, deviene ahí una marca de infamia sobre la piel. En 1604, Fray Prudencio de Sandoval interrogaba: «Sin embargo, ¿quién puede negar que entre los descendientes de los judíos persiste y se perpetúa la mala inclinación de su antigua ingratitud y de su ceguera, al igual que en los Negros (persiste) la calidad inseparable de su negrura?».[13]

La conversión no arregla entonces ningún problema, ella aumenta al contrario la desconfianza. Al judío exterior e identificable se sustituye el enemigo interior en una imagen que va a nutrir durante mucho tiempo la obsesión de la conspiración. Así, por ejemplo, en la España de mediados del siglo XVI, un rumor da cuenta de una correspondencia mantenida por los judíos de España con los de Constantinopla (como el signo premonitorio de la «conspiración judía internacional» de los tiempos contemporáneos).

¿Se puede hablar por ello de racismo?, se pregunta Yosef Haïm Yerushalmi. Pensar la ascendencia como una «marca indeleble» revelaría según él un «modo de pensamiento racista». El vocabulario español de la época viene en apoyo de su hipótesis: los descendientes de los judíos son llamados ahí *maculados*, también se los llama *impuros*. Sin embargo, ¿podemos estimar que un vínculo va en línea recta de la evolución española del siglo XV a la de la Alemania de los siglos XIX y XX? Evidentemente, un innegable parentesco liga las dos formas de rechazo. Una lista de miembros de la nobleza española con sangre judía (*Libro verde de Aragón. Tizón de la nobleza de España*) es publicada en el siglo XVI. La Alemania de 1912 publica un libro que tiene idéntica finalidad intitulado *Semi-Ghota*. Sin embargo, España no anuncia Alemania. Solamente muestra la artificialidad de la separación hermética entre las diferentes formas de antijudaísmo, los tiempos premodernos de Europa nos muestran un rechazo a los judíos basado también en lo físico y en la sangre. El viejo fondo judeófobo occidental fue entonces «racial» antes de la hora. Durante siglos, la enseñanza cristiana ha insistido sobre las «taras» físicas de los judíos y sus supuestos defectos corporales de los que enseguida se apoderaron el folklore, la imaginación popular y el arte. De ahí, también, una concepción del judío como esencia, incluso como principio inmutable (lo que caracteriza al pensamiento racial) que da nacimiento a una definición por naturaleza extraña al cristianismo,

para el cual la conversión de los judíos sigue siendo la señal inminente de la Parusía.

A finales del siglo XV, España y después Portugal franquean el paso y obligan a «sus» judíos a abrazar la fe cristiana. Sabemos el fracaso que fue eso, que arraigó una visión racista de los judíos, antes incluso de la aparición del racismo teórico del siglo XIX: «La secularización no ha creado el antisemitismo racial moderno. Ella ha contribuido a erosionar las prohibiciones que él cristianismo, en su profunda ambivalencia con respecto al Judaísmo, había conseguido imponer a su hostilidad para con los judíos». **[14]**

Pero los primeros jalones que condujeron de la exclusión teológica a la estigmatización definitiva, reduciendo a la nada los efectos del bautismo, hay que buscarlos antes, corriente arriba, a comienzos del siglo XII. Pedro el Venerable, abad de Cluny en el curso de la primera mitad de ese siglo, ha jugado un rol clave en la instalación de este discurso. Preguntándose en su tratado de 1144 si los judíos pertenecen verdaderamente a la especie humana, Pedro el Venerable pone un jalón capital en el camino que conduce del antijudaísmo al antisemitismo. La cuestión de la «limpieza de sangre» confirmará la antigüedad de la raíz del racismo, con demasiada frecuencia remitida a los tiempos de una modernidad laica y desencantada. El caso del papa Anacleto, en 1130, ilustra la importancia de los jalones medievales del racismo.

En Roma, el 14 de febrero de 1130, el Colegio de Cardenales elige un nuevo papa. A consecuencia de un desacuerdo, dos papas «elegidos» el uno y el otro se encuentran en competencia: Gregorio de Papareschi (Inocencio II) y Pedro Pierleone (Anacleto II, papa hasta 1138). Uno de los ancestros de la familia Pierleone era un judío convertido al cristianismo cerca de un siglo antes. Pedro Pierleone, su descendiente, después de haber pertenecido durante un tiempo a la abadía de Cluny, fue nombrado cardenal, pero esa «mancha original» le persigue, y no logrará nunca borrarla. Elegido papa, helo ahí denunciado como «papa judío». Se habla pronto de él como de un judío disfrazado de cristiano. Menos de dos siglos más tarde, el arte cristiano empieza a mostrar las primeras representaciones físicamente repulsivas del judío: nariz ganchuda, labios espesos, etc., estereotipos que se han vuelto familiares con el tiempo, pero de los que se piensa, erróneamente, que han aparecido con el racismo moderno. Evocar el físico para deducir de ahí la perversidad del alma, invocar una mancha original que ningún bautismo

logrará borrar, constituyen los eslabones esenciales en el engranaje de un racismo moderno que encierra al sujeto en una esencia que se supone perversa.

Es en particular en la España católica del siglo XV donde se pone en práctica esta exclusión fundada en la filiación natural. Y más todavía después del edicto de expulsión de 1492. Oficialmente al menos, ya no hay judíos en España a partir del verano de 1492. Pero el principio del mal, por su parte, permanece como una búsqueda esencial, y por naturaleza inacabada, para la existencia del mundo cristiano. Por esta razón se comienza en España a perseguir a los convertidos (*conversos*) de «mala fe» al cristianismo (*marranos*, los «puercos»),[*] como también hay que vigilar a los que parecen de buena fe. El agua del bautismo no es suficiente para lavar la mancha original. Insultando la fuerza del bautismo, esta desconfianza recurrente socava en su base los fundamentos de la fe católica. Al hacer del origen judío una mácula, ella insulta a la ascendencia judía del Cristo, y al mismo Cristo en su judeidad (INRI). En la España de la primera mitad del siglo XVII, Escobar del Corro redacta una obra de más de 500 páginas que trata sobre la esencia maléfica del judío, la simiente perversa que él genera, su propensión incontenible al odio a los cristianos, y su disposición hereditaria para el mal, a pesar de su conversión. *Hereditaria y natural*, estas palabras inducen una de las fuentes más importantes del racismo europeo. Ha aquí cómo Escobar del Coito describe en 1637 la herencia viciada y transmitida por la sangre y el esperma: los judíos son «[…] abyectos, infames, sediciosos, codiciosos, avaros, perniciosos para la comunidad de los hombres, sospechosos de herejía, inquietos, ambiciosos y pérfidos, mentirosos y falsos, incrédulos, de nuca rígida, codiciosos y avaros (*sic*), propagadores del mal, egoístas, arrogantes, orgullosos, blasfemos, desobedientes de sus padres, ingratos, sacrílegos, sin amor, sin paz, criminales, incontinentes, sin benignidad, crueles, traidores, lascivos, hinchados de vanidad, ingratos (*sic*), devuelven el mal por el bien, supersticiosos, molestos y sediciosos (*sic*) […], amigos de la vindicta y enemigos de los Cristianos».[15] Este arranque lírico del odio es en primer lugar la expresión de una angustia. La España paralizada del Siglo de Oro se siente invadida por los «falsos cristianos»,ella está a partir de entonces bajo la amenaza de un enemigo invisible. El miedo que inspira el judío es decuplicado por su desaparición. Lejos de calmar la angustia, la expulsión de 1492 la redobla. Sí ellos ya no están *aquí* y no son *visibles*, es que están por todas partes y son tanto más peligrosos en la medida en la que son inasibles. Los estatutos de «pureza de sangre» constituyen la respuesta jurídica a esta

angustia primaria de desaparición y de aniquilación. Los *conversos* y sus descendientes, precisa la ley, no tendrán nunca acceso a los cargos y a las profesiones liberales. De esta forma, no solo toda competencia eficaz es eliminada en el camino de los «cristianos por la sangre», sino que también es dada la seguridad de que los «verdaderos cristianos» no se encontrarán nunca, mañana, bajo la dirección del judío. Los reglamentos de *limpieza de sangre* no serán abolidos en Portugal sino hasta el año de 1773, y en España hasta en 1860.

La conversión es entonces ineficaz. El judío no es un hombre al que su obstinación lo hubiese simplemente extraviado y conducido a rechazar el mensaje de Cristo, es un nacimiento viciado y condenado al mal por naturaleza. En la Alemania del siglo XVI, Lutero dará un eco similar a la idea de conversión de los judíos, cuando nada en los comienzos de su predicación, en 1517, dejaba prever esa evolución brutal hacia el antijudaísmo. «Si yo encontrara un judío que bautizar —explica—, lo conduciría al puente del Elba, le pondría una piedra al cuello y lo empujaría al agua bautizándolo en el nombre de Abraham»[16]. La ausencia de consideración por la conversión de los judíos, que sin embargo era hasta entonces un punto nodal en el «esfuerzo» consentido por el mundo cristiano para devolver a los «hermanos judíos» al camino de la verdad, permanece constante en el área germánica. En el siglo XIX por ejemplo, se esforzarán en recordar la ascendencia y la antigua judeidad de los convertidos al cristianismo. En Alemania, un converso no significa un judío de menos. Se haga lo que se haga, se rece lo que se rece, se sigue siendo judío, proclama la prensa alemana, que cita sin cesar los nombres de dos de los conversos más célebres, Heinrich Heine y Ludwig Börne.

Esta visión antiguamente racial de la «cuestión judía», no fue el privilegio de los mundos ibérico y germánico. Ecos «raciales» del mismo tipo y de la misma importancia fueron emitidos continuamente en el corazón de la catolicidad del siglo XIX. El periódico *Civilta cattolica*, principal órgano oficial de la iglesia católica romana, defiende entonces unos temas que hoy se calificarían como paganos. Giuseppe Oreglia, redactor en jefe del diario, aunque pretende ser el heredero de cierta tradición católica, transige sin embargo con el racismo de su tiempo cuando escribe que «el judío será siempre el judío» incluso convertido, incluso ateo, porque está «marcado» desde su nacimiento por una especie de sello indeleble. La *Civilta cattolica* estima en 1881 que con los judíos hay que proceder «como se hace con la peste, que si no se la puede destruir se la puede al menos circunscribir».[17]

La raza, nueva figura de la Providencia

En el sentido moderno del término, el siglo XVII ignoraba el racismo. En el siglo siguiente, en cambio, los hombres de ciencia se ven confrontados con la «yuxtaposición» de los monos, los negros, los blancos, etc. El anatomista holandés Pierre Camper (1722-1789) afirma la unidad del género humano, aunque señalando que el «ángulo facial» es muy diferente entre los europeos (gran apertura), los kalmucks, los negros y los monos (pequeña apertura). Ese distingo le abre la vía a la clasificación racial, incluso si Pierre Camper, por el momento, se rehúsa a ella absolutamente.

En el siglo XIX, el concepto de raza adquiere una importancia tanto mayor en la medida en la que aparece como un polo natural de fijeza en un tiempo en el que nada parece durar. Como la sangre, la raza es un dato perenne que tranquiliza. Como la naturaleza, ella es lo que permanece cuando todo se desvanece alrededor nuestro. La obsesión por la raza, como antes de ella la de la «pureza de sangre», es correlativa de la pérdida de puntos de anclaje en un mundo que se ha vuelto ininteligible, ella marca el límite tranquilizador cuando todos los límites parecen borrarse. Es por eso que la cuestión de la raza, estrechamente ligada a la obsesión del complot, resurge periódicamente para proporcionar la clave de un mundo trastornado.

De cultural que fue durante mucho tiempo, en el sentido en el que la jerarquía entre los pueblos y los grupos humanos estaba determinada por nociones culturales, el etnocentrismo deviene biológico al introducir entre los dos órdenes de clasificación una diferencia capital: lo cultural es siempre enmendable mientras que lo biológico constituye por su parte una fosa infranqueable excavada por la naturaleza. El pasaje de lo cultural a lo biológico rubrica la entrada en el racismo.

La búsqueda de pureza y la obsesión racial expresan también la reactivación de miedos arcaicos que nos dominan a nuestro pesar. Léon Poliakov explicaba que, al dotar a todos los hombres de una genealogía, la «raza» prolonga (o reactiva) la inquietud primera que nos habita, relativa a nuestro padre y nuestra madre biológicos lo mismo que a nuestros padres de adopción. La deificación de la raza despierta la angustia de los engendramientos de los que hemos surgido. Es igualmente por ello que, en la cultura occidental, tanto la obsesión de la sangre como la del origen remiten siempre a la figura del judío, que encarna a la vez la religión-madre y la amenaza castradora (desde el «sacrificio de Isaac» (*sic*) hasta la muerte del

hijo en la Cruz). La raza pone en escena unos miedos arcaicos, como lo ilustran estas líneas extraídas de *La génesis del siglo XIX*, de Houston S. Chamberlain: «Me han citado con frecuencia, en muchas partes, el caso de niños pequeños (principalmente niñas) que tenían un instinto singularmente pronunciado de la raza: ¡yo conozco a niños que, no teniendo la más mínima sospecha de lo que es un "judío", o incluso de que exista nada semejante, se ponen a gritar desde que un judío o una judía de pura sangre se aproxima a ellos! El científico no sabe en absoluto distinguir un judío de un no judío; el niño, a la edad en la que apenas comienza a hablar, lo sabe».[18] El recurso a la infancia señala el aspecto primero, instintivo y biológico del mal. La inocencia lo percibe de entrada y grita a plena luz, en la medida en la que la civilización no ha alterado todavía sus facultades de entendimiento. Instintiva, la infancia «siente» al judío como un animal huele el peligro…

Legitimando el uso de la violencia, la raza nos remite también a la «lucha por la vida». La raza es inmutable, como la condena que ella confirma. «La sangre que uno lleva en sus venas, uno la conserva desde el nacimiento hasta la muerte», escribe Vacher de Lapouge.[19] El primado de la raza conduce a la guerra desde el momento en el que las oposiciones son irreductibles, porque están fundadas en el derecho desigual de los pueblos a la vida. «Uno tiembla ante las hecatombes humanas que nos trae el futuro», escribe todavía Vacher de Lapouge en *El ario: su rol social* (1899). Jules Soury estima por su parte que existe una fatalidad de la «guerra de razas» que deriva de las desigualdades intelectuales, culturales y morales, en particular entre el Semita (el judío entonces, constantemente orientalizado aquí) y el Ario.[20] Se podrá educar a un niño de una raza en el seno de otra, no se cambiará por ello su «naturaleza profunda». Y se retoma una imagen repetida por todas las corrientes racistas de la época, que pretende que un pollito nacido y criado en un establo, no por eso se va a convertir en un toro. La raza encierra definitivamente en el determinismo de la herencia y de la sangre. La cultura y la educación no pueden ser más que un maquillaje superficial por encima de esas realidades intangibles.

Es en el curso del siglo XVIII que la instancia de legitimación pasa progresivamente de Dios a la naturaleza. George L. Mosse ha vinculado esta evolución con la imposición de la belleza griega como norma e ideal exclusivo. A sus ojos, el racismo habría nacido en el siglo XVIII como el hijo natural del proceso de secularización, mientras que, en un mundo en el que Dios tiende a borrarse, la naturaleza se convierte en el ideal a alcanzar y la nueva norma por cumplir. No responder a estos criterios de exigencia, es

colocarse fuera de la naturaleza, es clasificarse en un rango inferior, en una palabra, condenarse. La revolución económica y urbana occidental del siglo XIX agrava la angustia del cambio. La raza figura cada día más ese polo de fuerza que tranquiliza, al igual que el racismo, cada vez más ligado a la existencia de normas sexuales en el nombre de las cuales los roles masculino o femenino deben ser definidos de una vez por todas.

Después del viraje del siglo XII (cfr. tercera parte), la tradición antijudía del Occidente cristiano ha hecho del judío la figura radical del que está fuera de la norma. Cuando el cuerpo, la salud y la naturaleza se convierten en el siglo XIX en las normas de referencia, el cuerpo del judío es presentado bajo un aspecto enclenque y enfermizo, *fuera de las normas* una vez más. La historia judía de Occidente conjuga de mil formas el tema de la exclusión, un dato recurrente que la crónica de la desgracia declinará hasta el infinito. La invención de la raza, y después del racismo moderno, proporciona una explicación a la historia del mundo, a la comprensión del presente, e incluso a la predicción del futuro. Nacidos en el siglo XVIII y reafirmados en el siglo siguiente, otros presupuestos tienen indirectamente como proyecto el justificar unas prácticas políticas: el debate sobre la unidad de la especie humana por ejemplo, su origen «adámico» o no, la puesta por delante de las teorías preadamitas (que van a nutrir el mito ario antes de 1945), así como el debate sobre el poligenismo (hay *unas* razas humanas, pero no hay unidad de la especie), que se impone a lo largo del siglo XIX y tiene también por función, no exclusiva, la de justificar la esclavitud. Como las teorías preadamitas tienen por objetivo desembarazarse de la parte originalmente judía del Occidente. ¿Cómo ser cristiano prescindiendo de la Tierra santa y de los judíos sino inventándose un origen lingüístico y racial del lado de la India?

Pero, calcado del eugenismo, el racismo del siglo XIX tiene sobre todo la función de purificar a la sociedad de los indeseables y de los seres inferiores. Una primera versión del racismo se inspira del esquema aristocrático. La jerarquía de las razas, en la versión de Gobineau, no se apoya en la ciencia. Gobineau es un hombre del Antiguo Régimen, su visión «racial» del mundo es la del aristócrata desestabilizado por la Revolución francesa. Él amplía a la humanidad entera la clasificación en tres órdenes que constituyen su universo mental. La raza blanca figura a la aristocracia, la raza amarilla a la burguesía, la raza negra a la plebe. Para Gobineau, la raza reconduce el principio aristocrático deshecho en 1789. Su racismo no es biológico, la especie humana sigue siendo una a sus ojos. Todos los hombres tienen para él la misma calidad de hombres y están dotados de un alma. Cuando Joseph de

Maistre antes que él, en un texto célebre, recusa la noción de hombre, es al «hombre abstracto» de la Declaración universal de los derechos del hombre al que ataca,[21] no a la unidad de la especie humana, que sigue siendo el fundamento ético de su fe cristiana. Es por eso que mientras de Maistre y Gobineau representan un orden antiguo conmovido por la democracia, Jules Soury encarna, por su parte, el mundo nuevo basado en la sangre. A mil lenguas del simplismo que persiste en ver en Gobineau a uno de los padres del racismo moderno,[22] hay que recordar que este amigo de Tocqueville no ha deseado nunca una política de exterminación de raza. Cada uno debe, a sus ojos, mantenerse en su raza al mismo tiempo que es *hombre*, como, antaño, habría debido saber, explica, no derogar su estado. El mestizaje es para la humanidad lo que el mal casamiento en el orden aristocrático: él perturba el orden natural como la democracia ha perturbado el orden socio-*natural* del mundo. Este hombre de Antiguo Régimen, cuya obra permanece mucho tiempo sin gran eco (al menos mientras él vivió),[23] expresa su nostalgia de un orden barrido por cien años de Revolución.

Evidentemente antimoderno (en el sentido primero de la nostalgia), Gobineau está habitado por una visión pesimista del tiempo en el que vive, y está obsesionado por la pérdida de un mundo respecto de la que nada lo consuela. Charles Darwin es, en cambio, eminentemente el hombre de una visión burguesa de la sociedad en la que la lucha engendra el progreso y asegura la victoria. Está atenazado por visiones de combates (la selección natural) que juzga benéficos para la humanidad. Los dos hombres publican casi simultáneamente unas obras que no se inscriben en el mismo universo intelectual. Gobineau es un aristócrata católico, humanista e idealista. Darwin es un burgués laico, cientificista y de un espíritu positivista. La fosa que separa a estas obras y a estos hombres ilustra el conflicto cultural abierto por la Revolución francesa. El racismo, esta noción moderna vinculada en parte (aunque no exclusivamente) a la secularización, mira hacia el futuro, mientras que el pensamiento gobinista, por su parte, se inclina hacia el pasado. De hecho, el vizconde de Gobineau no es antisemita, y es también por eso que no es moderno.

La raza como explicación del mundo

La raza es una explicación del mundo. Ernest Renan (1823-1892) hace de los Hebreos un pueblo fuera de la historia, fijado en una tradición arcaica, como lo afirma entonces la enseñanza más tradicional de Occidente, «lo que

permite, explica Maurice Olender, prolongar su rol tradicional frente al cristianismo».[24] En su *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas* (1855), Renan escribe sobre la «raza semítica», que él la opone a la «raza indo-europea», más dotada a sus ojos. Porque ha «salido del desierto» y porque se «estanca culturalmente», el pueblo hebreo habría descubierto el monoteísmo, explica Renan, agregando que la lengua hebrea refleja esta pobreza porque, siendo incapaz de expresar la duda, no puede dar cuenta ni de filosofía ni de ciencia. La lengua, en otros términos, es un asunto de raza.[25] Lejos de hacer la unanimidad, este argumentario provoca violentas querellas. Pero la idea seduce porque da sentido al presente y a la historia, en particular cuando la historia está desertada por la trascendencia. Fijando a los pueblos en unas esencias eternas, y atribuyéndoles un rol definitivo, Ernest Renan imagina una radical división de las tareas entre arios y semitas instalando entre esas dos «familias de pueblos» (*sic*) una frontera impermeable, que separa lo que él llama el politeísmo de los unos, de eso que designa en los otros con los términos de «instinto monoteísta». Reconduciendo a unos grupos humanos de contornos vagos a «instintos», racializando la cultura, Renan se sitúa en las antípodas de un proceder histórico.

La oposición «Arios-Semitas» sirve en él, en primer lugar, para justificar la primacía de Occidente sobre el «resto» del mundo. No hay razas en Occidente, es solo fuera de aquí donde el determinismo racial juega un rol. Los «pueblos superiores» que componen el Occidente a los ojos de Renan son iguales entre ellos. Si la guerra de razas es quizás contemplable en otros lugares, ella tomaría en Europa la forma de una guerra civil, puesto que todo el Viejo Continente constituye una forma superior de humanidad. La temática renard ana no puede comprenderse más que a la luz de la secularización de los esquemas de pensamiento en los cuales la raza sustituye a la Providencia (el discurso de la Providencia es racializado) para justificar el orden del mundo. La raza y la lengua constituyen la clave última del devenir humano, tal es la versión laica del determinismo divino. «Todo lo que yo hago, escribe Renan en uno de sus carnets, no es más que una brillante sepultura de mi fe perdida»[26].

Si la definición de la idea de raza abre el camino del bio-poder, ella ilustra en primer lugar la progresión del proceso de secularización de las sociedades modernas. Ya no es el alma la que es inmortal, es la raza. Ya no es cada vida humana la que es sagrada porque está hecha por Dios a su imagen, es la Vida. La exaltación de la raza y de la sangre en un mundo desertado por los dioses choca formalmente con la preocupación de trascendencia que habita a

cualquier destino humano. «Lo que es inmortal, anota Georges Vacher de Lapouge en *Las selecciones sociales*, no es el alma, personaje dudoso y probablemente imaginario, es el cuerpo o más bien el plasma germinativo. El ser que no muere, es la materia de las células reproductoras […]. Es por eso que el acto sexual no es solamente un acto creador por la evocación de un nuevo ser, el cumplimiento de la condición absoluta de la inmortalidad: él irradia un carácter divino porque es la transmisión de la conciencia del mundo, él deviene teogónico. Es por eso que el pecado absoluto es la infecundidad»[27].

La raza, el cuerpo y la negación del mundo social

La raza erigida en valor supremo conduce a la exaltación del cuerpo. Para George L. Mosse, el culto mantenido por el nazismo alrededor del cuerpo desnudo recuerda «la existencia de un mundo sano, anterior a la corrupción de la modernidad».[28] El racismo representa el triunfo del cuerpo, y con él la preeminencia de lo biológico sobre cualquier otra norma,[29] inclusive sobre toda forma de espiritualidad. «El cuerpo es un don de Dios, afirma un texto nazi de marzo de 1939, él pertenece al *Volk* que hay que proteger y defender»[30]. Sinónimo de herencia a transmitir, la raza es lo que permanece frente a la angustia de la obra destructora del tiempo, *a fortiori* bajo un Cielo vacío.

La existencia del concepto de raza tranquiliza, así demuestre a diario la antropología su inanidad, como cuando con Claude Lévi-Strauss ella afirma que «el hombre ha pensado siempre igual». A finales del siglo XIX, los antropólogos son formales, la «raza judía» no existe. Sin embargo, los políticos, por su parte, la ven porque la necesitan, y por esta razón la han creado en todas sus piezas. Para excluir, hay que racializar al otro en el orden social (son las «clases peligrosas») lo mismo que en el orden étnico (los judíos, los negros, etc.). En la época de la revolución industrial, por ejemplo, el concepto de raza es invasivo porque los pobres que dan miedo ya no son los testigos del Evangelio que eran antes, sino indigentes de otra especie. La cuestión social genera a veces tal temor que lleva a una parte de las clases dominantes a hacer de las clases trabajadoras una raza inferior.

En un mundo social racializado, solo queda en escena el enfrentamiento entre una humanidad real y una caricatura de la humanidad. Aminorando el grado de humanidad de un grupo, la raza excluye del orden humano. Cuando

la clase conduce al enfrentamiento (pero también, a veces, al compromiso), la raza induce por su parte a la idea de exterminación. Racializar al adversario conduce a encerrarlo, y a encerrarse uno mismo, en una lucha por la vida y por la muerte.

Cuando la raza deviene la explicación última del mundo, el eugenismo negativo y la higiene racial constituyen el ropaje científico del racismo. La raza justifica entonces la dominación mediante la barrera infranqueable de la sangre que *nos* hace hombres y *los* hace bestias. Ellos y nosotros, ellos *o* nosotros, la lógica binaria del pensamiento racista esencializa las diferencias para interpretarlas como desigualdades naturales. Hay entonces aptitudes diferentes de raza a raza, un «abismo mental» incluso, como escribe Gustave Le Bon en *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*.[31] Este esencialismo racial es un jalón, sin duda lejano, pero confirmado, en la idea de que todos los seres humanos, no teniendo el mismo valor, tampoco tienen el mismo derecho a la vida. Taguieff, quien cita ese texto de Le Bon, le añade estas líneas sacadas de un discurso pronunciado en 1889 con ocasión del primer Congreso internacional para el estudio, de las cuestiones coloniales organizado por el gobierno francés: «Hay que renunciar al rol de apóstoles, y no olvidar que en la lucha terrible por la existencia, en la que el mundo moderno se compromete cada día más, el derecho a vivir solo pertenecerá a los pueblos fuertes».[32] Es en un orden de espíritu muy próximo que hay que comprender la «búsqueda aria» de Renan (y de tantos otros), como si se tratara de buscar «un nuevo ancestro para una humanidad occidental en búsqueda de legitimidad».[33] La Historia ya no es entonces más que la mecánica ciega de las oposiciones entre las razas, en donde los individuos actúan en masas compactas e inconscientes de los determinismos que los motivan. La visión de Vacher de Lapouge se sitúa en relación directa con esta concepción del mundo en la que somos más juguetes de la historia que actores de la misma. El determinismo racial aparece entonces como la figura laicizada del destino, como la máscara de sustitución de un Dios mudo sobre el mundo.

África ha sido pronto considerada como el laboratorio de esta visión de un mundo en el que los «primitivos» deben ceder el paso a los «evolucionados». El continente negro figura ahí el lugar refugio de una humanidad sub-evolucionada, retrasada, a diferencia de la India que fascina porque es percibida como la cuna del mundo ario. En 1863, William Winwood Reade, un antropólogo británico, amigo de Darwin, publica *Sauvage Afrique*. Es posible, escribe, que un día los africanos «[…] sean exterminados. Nosotros

debemos aprender a ver ese resultado con sangre fría. Ilustra la ley bienhechora de la naturaleza según la cual el débil debe ser devorado por el fuerte».[34] La exterminación de una raza prueba su debilidad y en consecuencia, justifica su desaparición. Como la creación que sale inmaculada de manos del Creador, el plan de la naturaleza es perfecto. Los pueblos conquistados y dominados tienen «vocación natural a desaparecer». Si uno puede dudar de la existencia de Dios y recusar la nación, uno no puede rebelarse contra el ciclo de las estaciones o contra el curso del sol… Algunos decenios más tarde, Georges Vacher de Lapouge retomará una teoría común sobre los negros recusando una vez más la unidad de la especie humana implícita en el mensaje bíblico. «Ningún hombre sensato se atrevería a sostener, escribe en 1888 en un texto irónicamente titulado *De la desigualdad entre los hombres* […] que un millón de negros valga un igual número de ingleses»[35].

Razas y umbrales de humanidad

Charles Darwin evocaba desde 1838 la lucha de las razas comprometidas en un combate a muerte. Sin ser directamente responsable de las interpretaciones violentas que se le han dado a su obra, Darwin ha contribuido sin embargo a biologizar la historia, a interpretar en términos naturales lo que era del orden de lo político. Al hacerlo, ha abierto el camino a unas visiones radicales que confortarán a la anti-Ilustración en el paso de los siglos XIX y XX. La representación dantesca del mundo que ofrece Hitler en *Mein Kampf* no hace más que tomar prestado (aunque exacerbándolo) lo que se encuentra en el depósito común de la *doxa* de su tiempo. Emparejado con el darwinismo racial, el darwinismo social acostumbrará a los espíritus a la idea de una necesaria eliminación de los «inferiores» en el nombre de la razón científica, esa verdad revelada de los tiempos seculares. Entre el fin del siglo XVIII y los años 1930, nos hemos acostumbrado progresivamente a la existencia de una norma científica de la humanidad, bajo el umbral de la cual habíamos rechazado al sub-humano, incluso al a-humano. «Cualquier pueblo inferior que se pone en contacto con un pueblo superior está fatalmente destinado a perecer», se lee en 1892 en la *Revue scientifique*,[36] En Los polinesios orientales al contacto de la civilización, Caillot explicaba en 1909: «*Cuando* un pueblo ha permanecido mucho tiempo estacionario, cualquier esperanza de verlo marchar hacia adelante debe ser abandonada. Está inevitablemente

ubicado entre las naciones inferiores y, como ellas, está condenado a morir o a ser absorbido por una raza superior […]. Es la ley implacable de la naturaleza contra la que nada prevalece, tal y como lo ha establecido muchas veces la historia: el más fuerte se come al más débil. La raza polinesia no ha sabido subir los escalones del progreso, no ha aportado la menor contribución a los esfuerzos que hace la humanidad para mejorar su suerte: debe entonces ceder el sitio a otros que valen más que ella y desaparecer. Con su muerte, la civilización no perderá nada».[37]

Al mismo tiempo, Georges Vacher de Lapouge desarrolla una visión angustiada de la historia que nos volvemos a encontrar con frecuencia en la génesis intelectual de los fascismos. «¡Tanto peor para los débiles y para los que son lentos!», declara el 2 de diciembre de 1886, en su lección de apertura.[38] Paul de Lagarde en el mismo momento evoca la exterminación (deseada) de los judíos, esperando ver advenir el día de las «masacres futuras».

El debate sobre las «razas inferiores» constituye un lugar común del mundo intelectual europeo hacia 1900.-Se habla entonces comúnmente del derecho a la vida, de la extinción natural de los pueblos salvajes (llamados también «razas inferiores»). Fuera de Europa, se evoca con palabras apenas encubiertas la necesidad de exterminar a unas poblaciones cuyo aporte civilizacional es juzgado débil. Una vez lanzado, el tópico exterminador no se detendrá. La ingenuidad de Europa habrá sido la de creer que la negación del valor de la vida del otro no retomaría a su vez para golpear al «mundo civilizado». La idea genocida acabará por constituir un elemento pleno de los sistemas de pensamiento que dominan en el Viejo Continente hacia 1900. Aplicado al África de los Hereros en particular, el lenguaje exterminador ganará los confines del Medio Oriente con Armenia, y después la Europa entera en el curso de una guerra de la que algunas formas fueron exterminadoras (cfr. Primera parte). Pero siempre hay que temer aquí las consecuencias negativas de un razonamiento mecanicista que induciría la práctica genocida del colonialismo. Los sistemas de pensamiento generados y madurados en Occidente han permitido la práctica colonial, la muerte de los inferiores, inclusive, *in fine*, la guerra de exterminación llevada en Europa misma. Pero sería ingenuo pensar que esa violencia habría sido exclusivamente dirigida contra los «pueblos no blancos». Ella se dirige en realidad a todos los hombres desde el momento en el que el hombre no es ya más que un objeto de saber, una máquina por explotar, reducida a un cuerpo solo, a una entidad *útil* o *inútil*.

La guerra no es entonces solamente legítima contra los «pueblos de color», los «salvajes» y los «primitivos», lo es de forma más esencial todavía contra los inaptos, los incapaces y los débiles. En 1911, Sir Reynald Clare Hart, un especialista británico en materia de estrategia, se pronuncia a favor de una «guerra implacable fle exterminación de los seres y de las naciones inferiores».[39] El biólogo francés Jacques Novicow estimaba que con ese tipo de razonamiento, no solamente la puerta estaba abierta para el homicidio colectivo, sino que la masacre misma podía ser considerada en adelante como un medio para mejorar al género humano.

2. Antijudaísmo y antisemitismo: el reencantamiento del mundo

«Los judíos», pasión de Europa

El antijudaísmo remite a una aversión caracterizada contra la religión judía, el antisemitismo a un rechazo del grupo judío entero. Fruto de la secularización, el término de antisemitismo, forjado por el publicista alemán Wilhelm Marr en 1879, es voluntariamente vago, hasta tal punto que el día de hoy los antisemitas de toda especie se refugian en sus pliegues para negar que lo sean. Es por eso que la palabra judeofobia, propuesta de nuevo recientemente por Pierre-André Taguieff, conviene más, parece, a una pasión que apunta exclusivamente a los judíos, y no a los «semitas» en el sentido actual del término.[40]

Los vínculos complejos de la religión-madre con la religión-hija han envenenado durante mucho tiempo las relaciones del cristianismo con el judaísmo. Han hecho de la vida de los judíos vivos, de carne y de sangre, una continua prueba, y a veces un infierno. Las condiciones de nacimiento de la religión cristiana fueron el caldero del que un día surgirán las peores violencias, como si la identidad cristiana no se pudiese afirmar sino a condición de señalar en negativo la alienación de los judíos. Se lo ha repetido hasta la saciedad, el judío fascina al cristiano, como la prueba viviente de que el mensaje crístico está por advenir (la parusía reclama, en efecto, la conversión de los judíos). En una pieza escrita para ellos, pero a la que ellos decidían sin embargo permanecer extranjeros, los judíos representaron para su desgracia la figura obsesiva del mundo cristiano. A medida que progresaban la secularización y el espíritu laico, la fascinación-aversión hacia el judío no

cesó, solamente se trasformó. Frente al judío, el mundo cristiano no podía concebir la existencia de otro orden. Los judíos no ofrecen entonces, cual una alternativa, *otro* rostro del mundo, ellos son el antimundo. Es por eso que durante mucho tiempo han fascinado a un continente en el que, de pronto en acceso de delirio, se pusieron a acosarlos y a perseguirlos, a masacrados en el curso de episodios milenaristas de los que el III Reich fue la forma más contemporánea, y la más acabada.

Figura del mal en la tierra, el judío real importa poco. Su presencia misma es indiferente, puesto que se lo puede odiar sin haberlo visto nunca. De ahí el carácter plástico de ese rechazo y la distorsión completa que existe entre el judío real, ese personaje banal, y el judío alucinado, fuerte en poder y en abyección, dotado de una inteligencia diabólica y animado por un orgullo formidable. Los judíos figuran así probablemente como el único grupo humano odiado a la vez en tanto que supuesta élite y en tanto que masa invasiva y abyecta.

La antimodernidad de la que participa la anti-Ilustración hacia 1900 es el fruto natural de la ansiedad generada por la sociedad contemporánea. Desarzonado por el nuevo curso del mundo, cada uno es «libre» entonces de ver en «el judío» el vector del fin de su mundo, nutriendo, a la medida de la angustia que lo atormenta, una pulsión asesina que lo empuja a veces a tomar las armas.[41] Dicho de otro modo, el judío le es necesario a nuestro mundo, su supuesta maldad cristaliza la inquietud nacida de un universo nuevo e incomprensible. El vínculo mortífero entre el judaísmo y el cristianismo se ha atenuado el día de hoy. Pero, si él es la figura del mal, el ropaje del judío importa poco. Huésped que acoge las potencias «maléficas», él ya no es el diablo del mundo antiguo, pero es en adelante la encarnación de los males nuevos.

«El judío», metáfora del mundo moderno

Desde 1634, el pequeño pueblo de Oberammergau (cfr. *supra*), en los pre-Alpes bávaros, representa cada diez años el Misterio de la Pasión. Después de 1680, el espectáculo tiene lugar todos los años en 0. Tres siglos más tarde, cuando ya el espectáculo ha alcanzado una audiencia nacional, si no es que europea, un apasionado berlinés, Eduard Devrient, le consagra una obra[42] en 1850. «A la hora en la que el espíritu moderno ha decidido destruir todo lo que procede de la tradición y del pasado —escribe—, rodeados como estamos por la vida que fue la nuestra, de esas minas en las que vemos cómo se

desmoronan y desaparecen tantas cosas vividas, caras a nuestro corazón, populares, es un verdadero reconfort el que nos aporta este vestigio de los espectáculos espirituales de la Edad Media, esta manifestación de nuestra vieja Alemania»[43]. Estas palabras de un hombre del siglo XIX se hacen el eco de esa vieja angustia que percibe toda novedad como perturbadora de un orden inmutable. La cantinela de la nostalgia por un mundo que se acaba da testimonio de un cotidiano nuevo en el que en adelante todo provoca miedo. Pero este miedo es paradójicamente dirigido en primer lugar (y más) contra aquellos que se conocen, en primer término los judíos, aprehendidos como símbolos de modernidad, esos por los que el orden antiguo acabará un día por desaparecer. En un mundo en el que la tierra sola funda la identidad, el sin-tierra, y *a fortiori* el sin-patria, inquieta: el gitano y el vagabundo, el mendigo y el errante, el judío en fin. La pérdida de la tierra, obsesionante, parece correlativa de una separación igualmente esencial. Como si la errancia del judío (y el judío errante es una figura de la maldición divina) estuviese en adelante vinculada a la amenaza de desarraigo de la que la sociedad moderna es sinónimo para todos, ella que arroja a los trabajadores de la tierra a los suburbios, que desestructura el mundo de antaño, en el que los hijos inscribían sus pasos en los de su padre, y en los de sus abuelos. Desarraigado por «naturaleza», el judío es el primer responsable del trastorno del mundo. Del judío errante, el antisemitismo alemán del siglo XIX pasará a la figura del «judío eterno».

Entre más vacila el orden tradicional, más es valorado el arraigo, que favorece el antisemitismo moderno. El judío da miedo: ese pueblo dispersado inquieta a los contemporáneos a la manera de esa tribu de fantasmas que describe Léon Pinsker, uno de los primeros sionistas rusos, en *¡Autoemancipación! Advertencia de un judío ruso a sus hermanos* (1882). Los judíos han perdido sus raíces, en el sentido de ese haz de vínculos perennes que, tejidos en la infancia, le estructuran a uno la vida entera. La «doble tara» del judío reactiva en cada uno los temores más profundos y violentos: él es por un parte el padre castrador, por otra el que por el exilio que encarna os priva de vuestra patria. Si para los judíos la ausencia de patria es un castigo, para sus perseguidores, es la *causa* del castigo, una condición de apátrida que remite al miedo más profundo por la ausencia de raíces.

El judío es también la metáfora de un mundo moderno, urbano e industrial, que es juzgado frío e impersonal. Él encarna la «artificialidad» de la ciudad frente a la «verdad» de la tierra, de la filiación, de la tradición. El antisemitismo constituye entonces un código cultural y una norma social, que

está tanto más cargado en la medida en la que la sociedad industrial se afirma. El judío, ese ser de antinatura, simboliza la desgracia de los tiempos al evocar el dolor de esa primera separación de la que nada nos consuela nunca. Artificial e inauténtico, él encarna una modernidad urbana que desarraiga y destruye el mundo encantado de la infancia. En el antisemitismo, todo expresa la nostalgia de un mundo perdido. Pero, paradójicamente, el judío es una suerte puesto que, al explicar los «resortes ocultos» del final de un mundo, él reencanta el presente. A través de él, cada uno se detesta por ser lo que es (o lo que no es): el odio que se le tiene es como un marco vacío que desposa todas las formas del rechazo. El miedo que habita al antisemita, pone a la luz la nostalgia de un mundo tranquilo, la ilusión de un pasado sin conflictos y sin separación. Drumont, quien no cesa de soñar en los mundos devorados y de los que casi todos los títulos de sus obras anuncian un fin inminente, evoca en 1886, en la introducción de su *Francia judía*, «cómo, poco a poco, debido a la acción judía, la vieja Francia se ha disuelto, descompuesto, cómo ese pueblo desinteresado, feliz, amoroso, ha sido reemplazado por un pueblo odioso, hambriento de oro y muy pronto muerto de hambre».[44] Para una parte de los medios militantes del antisemitismo, la nostalgia de un mundo perdido expresa, en el fondo, el miedo a la aniquilación. Es por eso que, se lo llame raza, religión, pueblo, etnia o cultura, el judío real y concreto importa poco. Solo importa el judío como principio, versión secularizada del diablo para el ateo radical que pretende ser Jules Soury.[45] Y en un Cielo desertado por la trascendencia, como principio del mal, el judío permanece incluso como la única forma de trascendencia que valga todavía. Para el mundo cristiano, él es ese enemigo ausente-presente que ha matado al Hijo de Dios. Nación muerta y viva a la vez (cfr. Léon Pinsker, *supra*), la «nación judía» asusta tanto más cuanto ella figura en el imaginario cristiano a ese «mal padre» opuesto a Dios-el-Hijo de la Iglesia.

Se habría podido pensar que la emancipación de los judíos en Europa habría barrido este entrelazamiento de delirios, puntuados de cacerías de brujas, de búsquedas milenaristas y de masacres. Sería comprender mal la naturaleza de un rechazo que es de cabo a rabo benéfico para la economía psíquica del mundo occidental. Al lado de Moses Hess, y de algunas raras personalidades salidas del mundo judío occidental, los padres del sionismo ruso entenderán por su parte esta verdad difícil de admitir para un hombre de la Ilustración: lejos de proteger a los judíos, la emancipación los ha fragilizado a la larga reduciendo a poca cosa su diferencia. Ahogándolos en la masa, haciendo de ellos unos seres inasibles, empujándolos a abandonar esos

vestidos y esas costumbres que permitía distinguirlos desde lejos, la emancipación ha abierto involuntariamente la vía a las peores fobias, pronto cristalizadas en la figura de un judío mítico. Desgraciadamente para unos hombres y unas mujeres bien vivos, pero rebasados por el rol desproporcionado que se les adjudica, lejos de ser una entidad abstracta, el judío se encarna. Hija de Alemania, y judía, Hannah Arendt había huido del nazismo para vivir, apátrida, en el corazón de una tragedia que ella iba a analizar. Los judíos, explicaba, pueden escapar (la palabra es significativa) del judaísmo por la conversión, pero no pueden escapar de su judeidad, es decir del aspecto nacional de su identidad. Agreguemos: no solamente. Pues la judeidad debe también ser entendida como esa parte fantástica que, atribuida al judío, permite respirar al Occidente cristiano. Si la judeidad es del orden de la nación, si ninguna conversión puede eliminarla, no se está lejos de la idea de nacimiento (una palabra vinculada a la de nación) y de raza, es decir, de un determinismo del que uno no se puede escapar La ideología maurrasiana del arraigo opone una barrera a la emancipación de los judíos, ella muestra sus límites explicando a esos nuevos ciudadanos incrédulos, fortalecidos por una ciudadanía que ellos enarbolan como un escudo que se supone que los va a proteger, que uno *es* antes de actuar. Haga uno lo que haga, y aunque sea el más virtuoso de los hombres, no dejará de estar marcado por su nacimiento. Y más todavía, de no ser *más que* su nacimiento. **[46]**

La emancipación ha creado al «judío vago» que atormenta al espíritu de Edouard Drumont: «El judío peligroso es el judío vago», repite a lo largo de sus escritos. La exacerbación de la violencia antisemita da aparentemente razón a esta constante sumaria, y cuanto más se reduce la diferencia, más brutal se hace el peligro. Pues la diferencia invisible es asimilada a un peligro solapado que amenaza a lo más íntimo de nuestro ser, ella nutre la angustia de la subversión, de la absorción y de la muerte. Ella pone de relieve un temor más sordo e informulado sobre el cuerpo y el secreto, como si el judío figurase también un peligro interior agazapado en nosotros mismos. En España, la extrema violencia antijudía se desencadenó esencialmente *después* de la salida forzosa de 1492, contra los *conversos*, a los que ya no se los reconocía, perdidos como estaban desde entonces en la masa de los cristianos. Peligro enmascarado y omnipresente, miedo insidioso de la sumersión por un peligro oculto en lo más profundo de nosotros mismos, el judío se convirtió en una de las figuras del diablo, él genera un miedo radical del que Drumont ofrece una vez más un buen ejemplo cuando escribe en *La Libre Parole*, en el momento de uno de los episodios más violentos del caso Dreyfus (el proceso

de Émile Zola), el 23 de febrero de 1898: «Sentimos caminar en la sombra a unos seres maléficos y vagos que trabajan en cosas obscuras».[47]

El determinismo racial, con frecuencia relacionado con la «muerte de Dios», es el testimonio de un mundo silencioso, de una pasión apenas enmascarada por la *nada* y por la desaparición. Uno de los más potentes teóricos franceses del racismo y del antisemitismo, Jules Soury, anotaba en *Campaña nacionalista* (1902): «Si la vida no vale la pena de ser vivida, si todo es ilusión, desesperanza y muerte, ¿para qué actuar? ¿Para qué luchar?».[48] El antisemitismo racial está con frecuencia vinculado con este clima de desesperanza, sin esperanza de salvación, sin siquiera una chispa de espiritualidad, los judíos son considerados los responsables de esa atmósfera sombría, que marcaría, se dice, a la época. Y entonces, responsables del aumento de suicidios que caracteriza a la Europa industrial de antes de la Gran Guerra. Mientras que el suicidio era considerado antes como un pecado contra Dios, ahora es un crimen contra el cuerpo social, al mismo tiempo que el signo de un desorden mental. Aquí como allá, el judío sigue siendo el pecador que contraviene el orden del mundo, ayer divino, profano el día de hoy. Hans Rost, un economista alemán de los primeros años del siglo XX, analizaba en estos términos el clima «emoliente» del mundo que lo rodeaba: «¿Cómo no ver que la social democracia, el liberalismo y, esa no es sin duda la causa menos importante, la influencia que los judíos ejercen sobre el mundo contemporáneo, han desplazado el centro de gravedad del ser humano y su sentido de la vida hacia unos valores terrestres harto materiales?».[49]

La función catártica del antijudaísmo

«Todo parece imposible, u horrorosamente difícil, anota Barrès en *L'Action française* del 28 de marzo de 1911, sin esta providencia del antisemitismo. Con ella todo se arregla, se allana y se simplifica». Barrès está en lo cierto, el antisemitismo[50] es la llave que fuerza las puertas mejor cerradas. Para comprender su fuerza, hay que conservar en la memoria el aspecto proteiforme del miedo en el mundo antiguo. Atribuido aquí al diablo y ahí a los infieles, y más allá a otros factores, el miedo cristaliza en unos agentes del mal muy fluctuantes. Si el enemigo exterior, plantado y designado, es difícilmente asible, el enemigo interior, por su parte, está a nuestro alcance. Su muerte tiene como primera función la de purificar al grupo, la de evacuar la violencia que amenaza su fundamento, para usar los

análisis de René Girard.[51] El enemigo interior es acusado de haber *complotado*, y esa palabra, sola, calma las tensiones. Ella proporciona una explicación a los desarreglos del mundo. Tanto el complot, como el antisemitismo, es esa divina providencia que viene brutalmente a aclarar la opacidad del presente. Hasta el momento en el que, al cristalizar de nuevo las tensiones, hay que sacar a la luz un nuevo «complot» para permitir que el grupo recupere el aliento evacuando la violencia sobre el grupo emisario.[52]

El caso de la España católica que expulsa a «sus judíos», pero que permanece obsesionada por ellos durante varios siglos, ofrece un ejemplo esclarecedor de la «función catártica» del antisemitismo. En el curso del verano de 1492, España expulsa a 185.000 judíos. Otros 50.000 se convierten al catolicismo (son los llamados *conversos*) para poder permanecer en el país. Sobre los 185.000 fugitivos obligados a dejar su patria en algunas semanas, 20.000, se estima, han perecido en el camino del éxodo. Durante siglos, España será para el mundo judío un traumatismo, su solo nombre nutrirá una maldición de la que el día de hoy es difícil captar la fuerza, en la medida en la que Auschwitz ha recubierto con su inmensa sombra ese pasado.

Es en el momento en el que los judíos desaparecen físicamente de la escena española cuando se apoderan masivamente de la conciencia de la España católica. Después de 1492, el mundo letrado de España redacta y publica decenas de obras consagradas «a los judíos», cuya ausencia misma parece propicia paro nutrir los delirios. Esas publicaciones se diseminan particularmente en el transcurso del Siglo de Oro (1550-1650), centradas la mayor parte de ellas alrededor de una misma angustia que hace de los judíos un elemento de corrupción, un vector de infección que pudre todo lo que toca. De ahí, esas largas listas de advertencias contra ese peligro interior. La obsesión judía de la España cristiana, explica Henry Méchoulan, uno de sus mejores historiadores, se traduce en la búsqueda incansable de los mal convertidos, de los falsos cristianos y de los verdaderos judaizantes. Es por millares que la Inquisición distribuye impresos a la población para incitarla a espiar a sus vecinos e identificar en su vida cotidiana cualquier elemento que haga pensar en una actividad judaizante sospechosa (o islamizante igualmente). Es así como los funcionarios de la Inquisición recomiendan permanecer particularmente atentos a la jornada del sábado: ¿llevan ese día bellos vestidos o vestidos limpios? ¿Esperan al sábado para cambiar las sábanas? ¿Esperan ese día para cubrir la mesa con manteles limpios? Estos comportamientos parecen sospechosos y merecen ser señalados. La Inquisición ordena igualmente a la población que vele por las costumbres

alimenticias de los vecinos: cocinan con aceite, por ejemplo, y hay que ver en ello el signo de un rechazo de la manteca. ¿Cómo hacen para matar a las bestias? ¿Algún vecino ayuna ciertos días? Esas prescripciones y esos llamamientos a la delación indican un buen conocimiento de las prácticas judías. Pero, sobre todo, todo muestra aquí que la España católica parece estar más obsesionada por la «cuestión judía» después de la expulsión que antes.

Detrás de la oleada de acusaciones que apuntaba a los judaizantes, detrás de la fobia social de la «mancha de la sangre» (y la imagen de pecado irremisible vinculada a ella), se perfila la angustia recurrente de la «decadencia» de un país replegado en sí mismo, en un catolicismo en búsqueda de desviaciones (comenzando por la Reforma, despiadadamente perseguida). A comienzos del siglo XVI, sin embargo, el maná americano había aparecido en la conciencia española como la recompensa divina por la expulsión de los judíos y de los musulmanes. El rechazo de los judíos marcaba para la nación su hora de gloria. Con el «descubrimiento de las Américas», ofreciéndole ese nuevo continente, Dios recompensaba a España, confirmando así a la nación católica en su misión divina. La elección había entonces definitivamente desertado al pueblo maldito de Dios.

Al mismo tiempo, el mundo religioso de España se había puesto a proliferar, paralizando poco a poco las fuerzas vivas de la sociedad. A comienzos del siglo XVII, cerca del 10 % de la población española vivía reagrupada en los conventos. Se contaban 9.000 conventos de hermanos, y las mujeres que vivían bajo la regla monástica eran más numerosas todavía. Henry Méchoulan ha mostrado muy bien los lazos que vinculan a esta proliferación parasitaria con el culto del honor y el desprecio del trabajo productivo. Porque numerosos contemporáneos comprendieron enseguida la declinación de su país, nunca se hizo la unanimidad con respecto a la cuestión de la «pureza de sangre». De España misma, en varias ocasiones, se elevaron voces para protestar por los estatutos de la «limpieza de sangre», el desprecio del trabajo y del comercio, al igual que para denunciar la cuesta fatal de la despoblación.

Al mismo tiempo, sin embargo, la obsesión judía de la España cristiana de los siglos XVI y XVII le permite a la nación española constituirse. Más allá del conflicto religioso, el judío le proporciona al grupo que lo agrede la ocasión de foijarse una identidad arraigada. La ola de acusaciones quiméricas que en la España de ese tiempo diaboliza a los judíos subraya en negativo la obsesión del acusador. De lo que se reprocha a los judíos, uno se descarga al mismo tiempo. Si ellos son codiciosos, avaros, tramposos y mentirosos, es que

nosotros mismos no lo somos. Mediante la acusación de crimen ritual, el inquisidor afirma que él mismo no ha podido nunca agredir a un niño, que él no ha nutrido nunca ninguna fantasía sádica contra los niños,[53] que, contrariamente a los judíos, él no ha estado tentado nunca por la crueldad, y menos aún por el canibalismo, mientras que los judíos, «se sabe», beben la sangre de los cristianos. Que él no ha dudado nunca de la fe cristiana, como los malos conversos, que él no ha imaginado nunca una venganza secreta y masiva contra sus enemigos, como los judíos que sueñan con subvertir a la cristiandad, etc. La letanía de acusaciones portadas contra los judíos permite relajar la tensión que oprime al acusador, y le libera temporalmente. Ella permite exteriorizar el conflicto interno y evacuar la violencia que mina la cohesión del grupo. La amenaza proferida y la violencia que cada uno nutre en sí mismo hacen de su mal-estar un problema social. El conflicto íntimo que lo desgarra deviene un problema externo que él deja a la sociedad el cuidado de arreglar. El sacrificio del judío que él clava en la picota le permite reconciliarse con sigo mismo y con los otros, como le permite al mismo tiempo a la sociedad reencontrar la paz. Tal es, resumida a grandes rasgos, una de las funciones básicas del antisemitismo en Occidente.

Esta función purificadora se reencuentra palabra por palabra en el antisemitismo nazi. Así, cuando escribe en 1939: «Si es necesario, por razones científicas, citar el nombre de autores judíos, es necesario siempre agregarles el epíteto "judío". De esa sola palabra de "judío" nacerá ya un exorcismo salvador»,[54] el jurista Carl Schmitt, al usar el término *exorcismo*, expone involuntariamente la función diabolizadora y purificadora del judío en el antisemita. La pasión antijudía aparece en efecto como un frente a frente paranoico que excluye toda alternativa y que prohíbe cualquier puerta de salida que no sea la muerte del Otro. Cuando hablaba de los judíos, Hitler, se dice, puntuaba sus frases con las palabras «*So order so*», «de una forma o de otra», lo que significa que era necesario acabar con ellos *de cualquier forma*.

El antisemitismo es también una ganga social. Se podrían citar los éxitos fulgurantes de algunos antisemitas de pluma y de bulevar, como la cohorte de mediocres a los que solo el antisemitismo los ha hecho existir y, por un tiempo al menos, les ha permitido salir del anonimato. El itinerario del canónigo alemán August Rohling ofrece, al respecto, un ejemplo entre otros. En 1871, Rohling, entonces un modesto clérigo, hace aparecer una obra violentamente antisemita, *El judío según el Talmud*. El libro es en parte una imitación de la obra del protestante Andreas Eisenmenger, *El Judaísmo desenmascarado*. El éxito y la consagración son inmediatos. De la noche a la

mañana, Rohling es invitado hasta en las altas esferas de la buena sociedad, incluso en la Corte. En 1876, es promovido como profesor de estudios bíblicos y de Antiguo Testamento en la universidad alemana de Praga… sin conocer una sola palabra de hebreo.

El antijudaísmo no solo está estrechamente correlacionado con la enseñanza de la Iglesia y con la mutación del discurso antijudío del siglo XII. Está también vinculado con la crisis atravesada por la Europa cristiana a partir del siglo XIV, un tiempo puntuado de pestes, de hambrunas y de revueltas campesinas. La angustia colectiva desarma rara vez. En el siglo XVI, ella se enriquece con el Gran Cisma, después del avance de los otomanos hasta el corazón del Viejo Continente. Reunidos en un tiempo relativamente corto, estos trastornos generan una profunda angustia, en particular durante los primeros tiempos de la Reforma. El responsable ya designado de ese *tohu-bohu* es Satán, el Maligno, el Diablo que libra ahí, se dice, su último combate antes del fin del mundo. El enemigo no es ya solamente exterior, es interior. Ya no es solo el monstruo escondido al interior de nosotros mismos (este fárrago de malas inclinaciones que nos hace cometer el mal), sino el judío, es decir el enemigo disimulado en el mismo corazón de la cristiandad.

Con el transcurso del tiempo, tal es la invivible situación de los judíos, *dentro* y cada vez menos identifícables. En el origen del cristianismo y renegando del Cristo. Un estrecho lazo une los temores que trastornan al Occidente cristiano al final de la Edad Media y el comienzo de la era moderna. Todos manifiestan la misma angustia y la misma obsesión. Es por ello que el antijudaísmo es históricamente próximo de la represión de la brujería. En la España de los siglos XVI y XVII, los procesos por brujería son raros, porque los judíos y los moriscos están todavía presentes (aunque disimulados) en la Península. Es necesario desenmascararlos, castigarlos, o expulsarlos. De la misma forma en que en los siglos XIX y XX, en la Europa Central y germánica, los procesos por brujería se harán raros porque los judíos, numerosos, ocupan entonces el centro del delirio colectivo. «Nosotros, pangermanistas, anota George von Shönerer a principios del siglo XX, consideramos al antisemitismo como la viga maestra de nuestra ideología nacional»[55].

Se puede hablar con razón de una obsesión judía de Europa. En 1881, la *Revue scientifique* publicaba un trabajo anónimo sobre la demografía judía en el mundo, que daba cuenta de la «fuerza judía», de la «resistencia judía», etc. Al mismo tiempo, una parte de la Europa cultivada parecía llena de

entusiasmo por la telegonía (o engendramiento a distancia). La hembra purasangre, cruzada con un macho bastardo, se reportaba, estaba mancillada para siempre, y sus futuros retoños mancillados como ella misma si su progenitor era un macho purasangre. Lo mismo ocurre, se agregaba, con el ario que engendra con una judía, o, peor aún, con la aria embarazada de un judío. La teoría de la telegonía, hoy ampliamente olvidada, cristalizará la angustia apenas enmascarada de la «pureza de sangre». Es ella la que explica el considerable éxito popular encontrado en Alemania, en 1914, por la novela de Arthur Dinter, *Die Sünde wider das Blut* (*El pecado contra la sangre*).[56]

El«Monumento Henry», o una «Solución final» de papel

El «Monumento Henry» tiene su origen en una suscripción antisemita iniciada al final de 1898 por el diario de Edouard Drumont *La Libre Parole*. Para ir en ayuda de la «viuda Henry» y del «pequeño huérfano» dejados en situación de necesidad por el «suicidio» de su marido y padre (el principal autor, en el seno del estado mayor, de la falsificación que inculpaba al capitán Dreyfus) a finales de agosto de 1898 en la prisión del monte Valérien. La Libre Parole lanzaba, a comienzos de diciembre de 1898, una suscripción, mientras que el camino de la revisión del proceso de 1894 no estaba todavía oficialmente abierto. En pocas semanas, 25.000 personas suscriben por un poco más de 130.000 francos. Los breves mensajes, firmados o anónimos, que acompañan a veces las donaciones, constituyen un llamamiento a la exclusión, e inclusive a la masacre de los judíos en Francia.

Al estudiar el discurso antisemita francés a través de ese documento de primera fuerza, es la función misma de ese discurso la que se trata de interrogar. Su utilidad, lo mismo que su objetivo subyacente, es la de unir a unos individuos en un odio común, la de hacerlos compartir un mismo desasosiego frente a la complejidad del mundo y frente a la perspectiva de su propia decadencia.

AUGUSTIN, sus cuatro primos (11 y 12 años), ¡Abajo los judíos! 0,50 F.

AULON (Sra.), antijudía… 0,25 F.

AUMONT (Srta.) Los judíos son bestias y canallas… 2 F.

AUMONT (Sra.) qué bien haría cocer a un judío… 0,50 F.

BALLIERE (A), y uno de sus amigos, quienes querrían ver guillotinados a cien mil judíos y a otros traidores a la patria… 100 F.

BARCHLICHAT (la tía), antijudaizante… 0,50 F.

BASCOUF (Joseph), Bellegarde (Gard), ¡Abajo los judíos! ¡Abajo los traidores!… 1 F.

BELLEJAME (D), un partidario de la salida de los judíos fuera de Francia… 5 F.

BELLANGER (Sra.) ¡Los judíos al estiércol! 1 F ¡Los judíos a la puerta! M. Bellanger, 1 F. ¡Honor a la patria!, pequeña Bellanger 0,50 F… 2,50 F.

BERNARD (E), vendedor de vinos contra los judíos opresores del pequeño comercio… 2 F. Su mujer y su hijo… 0,25 F.

BIARD (Srta. Anne Marie), ¡Abajo los jutres![*]… 0,50 F.

BLANCHARD (Léonce), ¡Abajo los jupinos! ¡Viva Francia!… 1 F.

BLIN, antisemita bayenés… 2,10 F.

BLONDEAU (Sra.), patriota antisemita… 3 F.

BODIN (J), Por los canallas y abyectos gusanos judíos… 5 F.

BONNER (Z), en Burdeos. Por la República, Francia y su ejército, y por la exterminación completa de la raza judía… 10 F.

[…].

COCHET (J), camarada de Lyon, que enseña a su hijo a hacer nudos para atrapar a los judíos… 2 F. Su muchacho que comienza a saber hacerlos… 1 F. Su mujer… 1 F. Su gato que se comería el hígado de Reinach si no estuviera podrido… 1 F.

COLOMBIER (Familia), padre, ¿Para cuándo la expulsión de los judíos?… 1 F.

CONSEIL (Sra.), Para la viuda y el huérfano y la aniquilación de los judíos… 1 F.

CORBIN (G. de), con odio a los judíos… 1 F.

CORNOUILLER (Henry). Víctima de los sucios judíos (argelino antijudío)… 0,50 F.

COSTES (Samuel), La joven Francia conscripto labrador antijudío… 1 F.

COUDRIEL, Odio a los jutres ¡que el huérfano lo recuerde!… 5 F.

COULIER (J). Para tener un día el gusto de ver al último de los judíos colgado con las tripas del último de los judaizantes.

[…].

DUNEL (Albert), jefe de contabilidad en el Gran Bazar, en Verdún, que querría ver a todos los jupinos en el fondo del río Mosa… 1 F.

DURAND (Sra.), Para reprender a los judíos… 1 F.

DURIT (A), para la viuda y el huérfano contra los judíos… 1 F.

[…].

ENGEL, alsaciano, Exterminemos a la judería… 2 F.

ENGINARD (F). en Rosendaël, Con odio a los judíos y a los vendidos… 1 F.

ÉTIENNE (Fernand y André), en Noisy-le-Sec, Para la viuda y el huérfano contra los gusanos judíos… 2 F.

ÉTIENNETTE, ¡en el honor de Drumont! ¡Abajo los judíos! ¡Su madre que los aborrece, su padre que los lleva en su corazón!!!… 3 F.

FAURE (Raymond y Auguste), antisemitas… 10 F.

FAUVEL (Pierre) en Vernon (Eure), ¡Abajo los judíos!… 1 F.

FERNAND, 7 años. Calle Franklin, en Burdeos, que será patriota y sabrá golpear a los judíos cuando sea necesario… 1 F.[57]

Si el pasaje al acto violento es con frecuencia una conducta social, el delirio es el hecho de individuos que, en el calor de su intimidad, como aquí, con frecuencia protegidos además por el anonimato de sus correos, se ponen a escribir sus sueños de erradicación. En la realidad, el «Monumento Henry» constituye el florilegio de una crueldad fantaseada. Él pone en escena, por

ejemplo, a ese barón que desea ver a los judíos «colgados alto y corto», a esos tres empleados de Perpiñán que esperan por su parte poder «atrapar a un judío cada uno», a ese anónimo que sueña para París en 1900 (a dos años de entonces) con una «Vía triunfal. Un judío en cada árbol de los Campos Elíseos», o incluso este «antiguo artillero de los Vosgos» que espera poder «hacer fuego contra todos los jupinos».

Otros acomodan a los judíos, quieren «hacerlos cocer», «rostizarlos», prepararlos en forma de «pasta para perros» o «ensaladas de jupinos», hacer con ellos un «caldo de perros con los cartílagos de algunas narices», o incluso «una buena bullabesa de jupinos». Tal cocinera en fin escribe que ella «jubilaría de tenerlos en sus hornos», y tal otra de «pasarlos por aceite hirviendo».

Otros sueñan con una exterminación en masa, como ese farmacéutico que aporta su óbolo para la compra de «un kilo de estricnina para envenenar los h…[*] de los judíos», o ese habitante de Baccarat que «querría ver a todos los jupinos, jupinas y jupinitos de la localidad en los inmensos hornos de la cristalería». O ese militar que desearía que el ejército «experimentase» con los judíos «sus fuegos de ráfaga» y «ensayara con los 100.000 judíos que envenenan el país los nuevos explosivos y los nuevos cañones».

Quedan los imaginativos de profesión, como ese médico militar de Lyon que sugiere «que se practique la vivisección con los judíos en vez de con los inofensivos conejos», ese artesano que «querría encuadernar las obras antisemitas con la piel de los judíos», o ese eclesiástico en fin, el abad Cros, redactor del diario *La Croix*, que desearía «un tapete de piel de jupinos con el fin de pisotearlos mañana y tarde».[58]

Lo que asombra a la primera lectura del «Monumento Henry», es la extrema violencia del tono y de las declaraciones. Es verdad que uno no puede leer esos cientos de páginas (reunidas por el dreyfusista y armenófilo Pierre Quillard) sin tener en cuenta la cultura del anatema propia del siglo XIX (cfr. *Le Père Peinard* de Émile Pouget). Sin embargo, por habituados que hayan podido estar a esa violencia verbal, los propios contemporáneos se habían espantado de todo eso. El odio que exuda de esos billetes une a las soledades dispersas de la civilización moderna, da sentido al mundo, le proporciona coherencia a esa miseria íntima que no es forzosamente, ni siempre, la miseria social. En la masa de los desamparados y de los marginados, algunos se aman por odiar juntos.

La «suscripción Henry» revela en primer lugar la laicización del proceso de diabolización en una sociedad secularizada, desde el momento en el que se

sigue pensando el mundo mágicamente. Ella pone a la luz asimismo unas filiaciones intelectuales de importancia para comprender la Francia del siglo XX. Louis-Ferdinand Céline (1894-1961), por ejemplo, tiene cuatro años apenas cuando *La Libre Parole* lanza la suscripción a favor de la familia Henry. Ahora bien, es alrededor de temas muy próximos que Céline publica en 1937 *Bagatelas para una masacre*. Menos conocido, Roger Lambelin es igualmente emblemático de cierta continuidad de la historia francesa. Él participa en la suscripción de 1898. Nos lo encontramos treinta años más tarde como introductor en Francia de los *Protocolos de los Sabios de Sion*.

La suscripción revela un conjunto de angustias constitutivas de un bestiario maldito: los judíos, por ejemplo, son asimilados a las arañas o a las ratas. Ella saca también a la luz unas inquietudes recurrentes, y en particular un pánico angustioso a la circuncisión, es decir, a un atentado a la integridad corporal. Si el «Monumento Henry» proporciona una imagen de tamaño natural del antisemitismo francés en 1898, su interés mayor, nos parece, está en otra parte. Es el de interrogar las significaciones existenciales de la pasión antisemita. Con frecuencia se ha notado la analogía entre la persecución judía y el rito de expulsión del «espíritu del mal» en las sociedades humanas (cfr. *supra*). Aunque es convincente, este tema de la víctima emisaria no agota sin embargo la significación del tema. El «Monumento Henry», como los expedientes de archivos de policía relativos a los grupos antisemitas que operaban en Francia entre 1882 y el comienzo del siglo XX, muestran que el rechazo al judío le permite al grupo liberarse de una violencia que los mina. Real o fantasiosa, al asegurar una verdadera catarsis social, la muerte de los judíos parece asegurar el retomo a la paz civil.

Se ha objetado con frecuencia que el «Monumento Henry», extrañamente abandonado por los historiadores franceses,[59] no era más «que palabras» (*sic*). Este señalamiento es extraño, en la medida en la que se sabe que las «palabras» impregnan una época y acostumbran a los espíritus, constituyendo lo que se llama un «espíritu de la época». A los ojos del antisemita, el ser del judío no se reduce a su existencia. Solo le importa el hecho de que exista en el sentido de una *esencia* maléfica. El antisemitismo no es solamente un odio al judío, este cumple una función purificadora, opera como un código social integrador que agrega a las soledades. Da cuenta de la extrañeza del mundo olvidándose en la exaltación del «Jefe», de la nación y de la raza. La creencia en la existencia del demonio judío moviliza y estructura. Pero ese demonio tranquiliza porque es como el cemento de vidas dispersas, que sustituye

nuestro malestar interior con una violencia social que le permite a uno *olvidarse*.

La Revolución francesa había hecho del judío un ciudadano como los demás, manteniendo su diferencia en el dominio privado. Pero esa emancipación fue enseguida minada por una contradicción de talla, desde el momento en el que la igualdad democrática (de la que es inseparable) juzga toda diferencia como una *desigualdad* y toda desigualdad como una *injusticia*. El resentimiento se cristaliza entonces contra un grupo que, ayudado por la emancipación, ha perdido lo esencial de sus estructuras comunitarias. Ahora bien, en un mundo en el que la igualdad de derechos choca cada día con el espectáculo de la desigualdad de condiciones, la edad democrática tiende a considerar toda diferencia como ilegítima desde el momento en el que, inferior o precaria, la situación social de cada cual no depende más que de él mismo. Percibida cada vez más como una diferencia injustificada, la alteridad judía, por más tenue que sea, acaba por simbolizar unas diferencias sociales juzgadas insoportables. El casi nada de la «diferencia judía» focaliza pronto el resentimiento de las muchedumbres democráticas. Esa pasión aclara la expresión de Horkheimer y de Adorno según los cuales «la felicidad del mundo depende de su exterminación».[60] Con el «Monumento Henry», el antisemitismo moderno muestra el poder del miedo que el judío le inspira a su verdugo. El cual se percibe como víctima. Un miedo que empuja a considerar la posibilidad de una masacre preventiva y purificadora. No se trata de una cuestión secundaria e irracional, sino de una conducta colectiva en regla, habitada por un delirio obsidional que no deja otra opción que la de matar o ser muerto.

El estudio del «Monumento Henry» permite aprehender el proceso de adaptación mediante el cual la etapa previa de expulsión de la humanidad de la víctima facilita su muerte. El delirio verbal que llama día con día a la muerte de los judíos conduce muy pronto a considerarlos como bestias acorraladas. Así, el acomodamiento al asesinato, del que Christopher Browning había dado cuenta al estudiar las masacres perpetradas por los hombres del batallón 101 de la policía, siempre había estado precedido por una lenta habituación al rechazo. El adoctrinamiento ideológico ciertamente no es suficiente para hacer de un hombre un asesino, pero, llegado el momento, puede ayudar a romper la última resistencia ante del crimen, más por instinto gregario, por lo demás, que por temor a la autoridad. Las palabras anestesian la conciencia, desarman el sentimiento de culpabilidad, participan

a la larga en un clima de adaptación en el que la indignación se agota. Así se opera el pasaje del «no son más que palabras»[61] al «*no son más que judíos*».

No es al judío real al que odia el antisemita, sino a un sujeto imaginario en el que se concentran todos los rostros de la desgracia, a un «objeto malo» cuya puesta a distancia nos permite vivir. La suscripción Henry, y la inmersión en los archivos de las ligas antisemitas francesas de finales del siglo XIX, no solamente desgranan el llano relato discursivo del odio, expresan mucho más la angustia de la condición humana, y la dificultad de ser. Así dilucidado, el antisemitismo no aparece como un «derrape» de la cultura occidental, parece que les es, por el contrario, constitutivo. No por haber permanecido en el estadio de las encantaciones frenéticas, la suscripción Henry deja de ser reveladora de las pulsiones masacradoras que animan a una parte de los contemporáneos. El enunciado claro de algunos es lo no dicho de muchos otros. Es por eso que, como tantos archivos olvidados, ese documento forma parte de los cimientos culturales del mundo occidental, como Hannah Arendt lo hacía notar desde finales de los aflos 1940, cuando preparaba su gran obra sobre los orígenes del totalitarismo.[62]

Debidamente programado, el estrangulamiento económico precede el «castigo final» con el que sueñan muchos signatarios. La suscripción desgrana de esta forma con precisión una letanía de violencias. Cada uno aporta su proposición dando libre curso a sus delirios y a sus temores. Miedos sedimentados desde hace siglos (en particular los que gravitan alrededor de la circuncisión) coagulan para formar un imaginario colectivo. La violencia que se lee aquí, planteaba ya un problema al lector de ayer. Por esta razón, el día de hoy, el peligro consistiría en reducirla a la retórica antiburguesa propia de la época. El «Monumento Henry» no es Auschwitz, como tampoco conduce a este en línea recta. Este revela solamente cómo, deseada, soñada e imaginada en sus menores detalles, la muerte de los judíos ha acabado constituyendo un elemento de lo plausible y de lo deseable. De posible, su asesinato deviene una norma admitida: esas palabras forman los «primeros eslabones de la cadena de la muerte».[63]

El «Monumento Henry» aclara el momento-visagra de los años 1860-1914 en el que se precipita el desmoronamiento de la sociedad tradicional, y en el que emerge una urbanidad masificada, generadora de malestar [*mal de vivre*] y de cultura de odio. Él pone de relieve la creencia en una edad de oro pasada, un paraíso terrestre del que habríamos sido expulsados por la «falta». El mito de la conspiración calma nuestro malestar, calma nuestra incapacidad

para penetrar los arcanos del poder de las sociedades modernas. La sociedad de antes, reunión de comunidades armoniosas y arraigadas, habría sido minada por un «complot». Arrojado a los suburbios, las fábricas y las oficinas, el pueblo transformado en muchedumbre busca una respuesta a su mal-estar. En un mundo en que el cambio es asimilado a la decadencia, era necesario que una «causalidad diabólica» (Poliakov) explicase ella sola nuestro abandono. Por esta razón, el antisemitismo funciona en las sociedades anémicas como una contracultura, una sociabilidad nueva, un medio cálido en un mundo privado de sus puntos de referencia. Al aportar una respuesta unívoca al enigma del mal, y una respuesta simple a la angustia, el «complot» le da coherencia al caos. A finales del siglo XIX, el antisemitismo de los *Protocolos* es contemporáneo de la realización del Primer Congreso Sionista en Basilea en 1897. Este encontró ahí la forma «ideal» de un complot judío mundial que, más allá de la fundación ilusoria de un Estado judío en Palestina, se daba en realidad como objetivo el de establecer sobre este trozo de Oriente la base de partida de la «dominación judía sobre el mundo».

«Enfermedad del mundo», «vergüenza del mundo»,[64] la existencia judía se escurre en el discurso de la higiene racial de finales del siglo XIX. Cuando ser judío es un crimen ontológico, el antisemitismo toma la forma de una pasión metafísica hacia la que convergen una obsesión por la pureza y un miedo pánico de la mezcla, asimilada a una mancha. Esas fobias se apoyan en la inquietante idea de que «se» nos oculta lo esencial, de que «se» nos miente,[*] cuando la tierra, que, por su parte, no miente, sabe desenmascarar al impostor, el judío errante, inasimilable y oculto. Precipitado puesto en escena por el inconsciente, esa pasión no se preocupa por la lógica, por eso el aspecto incoherente de un discurso en el que «el judío» es a la vez la figura odiada del capitalista y el rostro temido del «comunista». Por eso también la recurrencia a mecanismos psíquicos de proyección, en los que quienes sueñan con exterminar «al judío» lo acusan de estar animado por una violencia asesina.

3. La angustia del origen

La pasión y la angustia de pureza

Entre los siglos XII y XX, en la Europa cristiana, «los judíos» cristalizan las figuras monstruosas de nuestras imaginaciones. Símbolos de inhumanidad, porque «ellos mismos» se excluyen del género humano, los judíos constituyen, anota el historiador Gavin Langmuir, «el chivo expiatorio de las angustias sociales e individuales de la sociedad medieval».[65] Por eso la necesidad de marcarlos visualmente por medio de la vestimenta (durante el Concilio de Letrán, en 1215, el porte de una rueda amarilla les es impuesta por el papa Inocencio III), luego por el estereotipo físico: es en 1233 cuando aparece por primera vez (en Inglaterra) una caricatura sobre el tema de la «nariz judía». Los judíos reales, por su parte, han desaparecido, y se han convertido en esos «fantasmas» evocados por Léon Pinsker. En adelante son unos «judíos imaginarios que revolotean en los cerebros de los europeos».[66]

Ese imaginario se apoya, entre otras cosas, en la obsesión del «buen origen», en particular en España en donde toda la literatura del Siglo de Oro expresa la angustia de la «buena ascendencia». «Si me es posible, declara uno de los personajes (un *conversó*) de una comedia española […], haré matar a toda mi parentela, para que no puedan investigar sobre mi ascendencia»[67]. Esta preocupación de pureza llega incluso hasta buscar «judíos puros», no «contaminados» por los otros pueblos. Toda una parte del mundo cristiano se pone a la búsqueda de los «judíos puros», que no estuvieran ya «manchados» por la diáspora, como lo ilustra la búsqueda llevada a cabo por unos jesuitas en la China de principios del siglo XVIII. La «buena ascendencia», lo mismo que la búsqueda de raíces judías auténticas en los otros, traduce la existencia de una larga obsesión judía del mundo cristiano. Esta obsesión se cristaliza en particular en el rito judío de la circuncisión, que nutre, durante siglos, la angustia cristiana. Los infieles, asegura en Oriente un rumor recurrente, circuncidarían a jóvenes cristianos en las pilas bautismales de las iglesias. Esa angustia sexual apenas disimulada se expone a plena luz en el corazón de la Cruzada, cuando una sexualidad desbocada era atribuida a los musulmanes. Pero el miedo se focaliza también en el dinero («una pasión culpable, en la medida en la que la usura y el enriquecimiento estaban asimilados al pecado»), del que el mundo cristiano hizo un atributo específico de los judíos.

A mediados del siglo XIX, *La Pasión* de Oberammergau, en Baviera (cfr. *supra*), se convierte en un lugar de reunión muy apreciado por las élites aristocráticas y burguesas del Reino Unido. Durante del verano de 1900 el espectáculo acoge a más de 200.000 espectadores. Desde 1950, a pesar del caos debido a la guerra que acaba de finalizar, y a pesar de los doce años del

III Reich, *La Pasión* reúne en algunos meses a 500.000 espectadores. Desde 1901, sin embargo, acusada de antisemitismo, la pieza era denunciada como proveedora de un estado de espíritu casi pogromista. Las advertencias (judías y después protestantes) se habían multiplicado durante los años 1920 y 1930. No por dio dejó de continuar el espectáculo, apenas modificado, e incluso ganando audiencia. Esa Pasión constituye la cara obscura del espejo que Jules Isaac explorará al salir de la Segunda Guerra Mundial, consagrando los veinte últimos años de su vida y de su oficio de historiador al estudio de las raíces cristianas de la violencia antijudía.

El texto de *La Pasión* rezuma el antisemitismo, como lo ilustra este extracto del guion: «Dos enviados parten y regresan con la banda fanática de los traficantes judíos del Templo.[68] Es una horda de animales hambrientos y feroces, a los que, de lejos, se les muestra la presa sobre la que se quieren arrojar […]. No conocen más sentimiento que el de la venganza».[69] De 1860 a 1990, ese texto es presentado sin cambio en Oberammergau, cuando ha sido cuestionado desde 1901. El espectador sale de *La Pasión* convencido de que la humanidad, y los judíos más todavía, es culpable de la muerte de Jesús. Aunque se les ofrece la posibilidad de enmendarse, de optar entre la conversión o la maldición, testarudos y obstinados, y a veces incluso feroces, los Judíos permanecen atraídos por el mal camino. Ellos son *irredimibles*. La mayor parte de los personajes negativos y malos de la obra llevan nombres hebreos (el tesorero del Sanedrín se llama «Rabí»), mientras que los amigos de Jesús, y los que le acompañan en el Camino de la Cruz y al pie del suplicio para socorrerle y asistirle, llevan nombres cristianos: Juan, Santiago, Pedro, Magdalena, María, Verónica. Judas es el único apóstol que en la obra conserva su patronímico hebreo.

Esta incitación al odio antijudío hace públicamente reaccionar en 1900 a Joseph Krauskopf, rabino de Filadelfia (Estados Unidos): «Yo había oído decir que algunos espectadores, a la vista de los ultrajes perpetrados contra el Jesús de la *Representación de la Pasión*, entraban en crisis emocionales propiamente histéricas; que a otros, la obra se les subía de tal modo a la cabeza que momentáneamente se habían vuelto locos y habían corrido a través del pueblo, víctimas de violentas alucinaciones».[70] El rabino Krauskopf teme la extensión del odio, y la audiencia siempre a la alza del espectáculo nutre su inquietud: 174.000 espectadores en 1900, 223.000 en 1910, 311.000 en 1922. «Un cuarto de millón[71] de adultos inteligentes, escribe en 1901, llegados de todas partes del mundo, han visto *La Pasión* el verano pasado: ellos piensan ahora —¿no es inevitable?— mal de los judíos.

Millares de entre ellos, en adelante, predican y dan conferencias sobre el Misterio de la Pasión en todas partes del mundo, ayudándose con la linterna mágica, con el cinematógrafo y con el panorama. Miles de periódicos y de revistas publican reportajes fotográficos sobre la crueldad de los judíos para con Jesús»[72]. En 1930, mientras que *La Pasión* atrae ese año a cerca de 400.000 espectadores, una voz cristiana se eleva por primera vez para denunciar la obsesión antijudía de la obra. La revista protestante (liberal) *Christian Century* rechaza «una obra que destila veneno» y afirma que «el nombre de Jesús es mal venido en un drama que incita al pogromo».

La Pasión de Oberammergau da testimonio del giro operado por el antijudaísmo cristiano del segundo milenio. Durante mucho tiempo, el bautismo había borrado las huellas del deicidio permitiendo entrar en la comunidad de los creyentes. A partir del siglo XV aproximadamente, ya no es suficiente. El antijudaísmo teológico, que se ha ido agravando desde el siglo XII, bascula hacia la estigmatización eterna, es decir racial. Es aquí donde se sitúa el viraje trágico para el mundo cristiano, y más todavía y sobre todo para un mundo judío superado por el rol que sus enemigos le hacen jugar. De ahí, el abismo de irrealidad entre el judío concreto (un hombre o una mujer ordinarios), y el judío imaginado, esa criatura monstruosa nacida de la pasión antijudía.

En la España de comienzos del siglo XVII, la obsesión de la «pureza de sangre» encuentra un eco en el dogma de la Inmaculada Concepción. Henry Méchoulan nota que la llamarada racista de la que testimonian los estatutos de «limpieza de sangre», y el fervor del culto virginal de María, están intelectualmente próximos. En ambas situaciones se vuelve a encontrar la misma obsesión del origen, la misma angustia de la mancha y del nacimiento. Ahora bien, por razones teológicas propias a la sola historia del Occidente, el judío no es solamente la figura del origen, él *es* el origen. Es en ese sentido que uno puede comprender por qué los más fervientes partidarios del dogma mariano son también con frecuencia los más violentos sectarios del racismo.

Por «origen», es necesario entender el relato bíblico del pueblo elegido por Dios para cumplir sus mandamientos y transmitir la Ley. De ahí, la convicción de los celadores del antijudaísmo de que ellos solos son en adelante la nación elegida por Dios. La España católica se afirma convencida de que Dios la ha elegido entre todas las naciones. Heredera del «pueblo elegido», hela aquí condenada a eliminar a los judíos obstinados «en su error». Rebajados y envilecidos, dependientes de la voluntad del otro, los judíos confirman con su sola existencia el fin de su legitimidad. Pero,

presentes-ausentes, ellos son algo así como la conciencia viva de una desposesión, como la prueba animada del crimen que acaban de cometer unos usurpadores. El mundo cristiano deberá entonces ocuparse en hacer desaparecer a esos testigos. La nación alemana, a su tumo, se sentirá investida de una misión, y ella también, a cuatro siglos de distancia, se pensará nación elegida con la condición de acabar con la figura judía de la elección.[73]

La España del Siglo de Oro ha producido una abundante literatura sobre la supuesta similitud de los pueblos hebreo y español. En *Política española* (1619), Juan de Salazar desarrolla ese tema a placen «Analizando el destino del pueblo hebreo en sus comienzos, comenta Henry Méchoulan, tanto en el plano de los hechos como en el de las personas, Salazar quiere arrancar nuestra convicción: la repetición de la historia es evidente. ¿Cómo, en efecto, no ver en la Reconquista el descubrimiento de la tierra prometida? ¿Cómo no ver en el Cid a un Nuevo Sansón, en Carlos V a un nuevo David? Hay verdaderamente similitud perfecta entre estos dos pueblos, el hebreo y el español. Se puede decir que los reyes y reinos de España pertenecen a la filiación de Abraham».[74] Esta transferencia de la elección divina sobre el pueblo español explica que haya que desembarazarse del judío rival, ese antiguo elegido, que sigue siendo, a sus ojos al menos, el reproche vivo de una usurpación. En 1571, en Lepanto, Dios proporciona una prueba nueva y brillante de que ha elegido a España. No son los turcos los que han sido barridos en ese enfrentamiento naval, es el propio Faraón. Así, de cualquier lado que uno lo mire, los judíos continúan siendo la obsesión de la catolicidad española, e incluso de la cristiandad entera. Es con derecho que Henry Méchoulan teje un vínculo entre la *limpieza de sangre* española y la escatología racista alemana de finales del siglo XIX «Mismos temas, mismo lenguaje, la misma autosatisfacción con respecto a las múltiples cualidades que solo poseen los alemanes en virtud de su germanidad, o los españoles en virtud de su hispanidad»[75].

La imposible filiación

La obsesión de la mancha, y la obsesión por la pureza, su otra vertiente, constituyen una aspiración enmascarada a la aniquilación. El imaginario de la pureza es la antecámara de la masacre, en todos los lugares y en todas las culturas. Por eso la importancia del tema de la «destrucción purificadora» en la Edad Media, y el relato de sus avances en los siglos siguientes (cfr. tercera parte).

Solo la muerte apacigua los conflictos, solo ella rompe el nudo de las filiaciones difíciles, como solo ella borra el dolor de las separaciones. «La historia de ese país, escribía a propósito de España Élie Faure en *El descubrimiento del archipiélago*, es una aspiración perpetua a la muerte»[76]. Pero la filiación difícil que el mundo cristiano mantiene con respecto a su fuente judía (y que se traduce, entre otras, en esa aspiración a la nada) suena en primer lugar como el rechazo de la imagen paterna encarnada por «el judío», imagen terrible en verdad la de un padre que siempre te ha dado miedo, como lo muestran tantos grabados antiguos. Helo aquí que tortura a un pequeño «inocente» («crimen ritual»), poniendo en escena una infancia sangrada hasta lo blanco y canibalizada, imagen terrible en la que se refractan nuestros miedos prohibidos. Contra ellas, cualquier discurso de la razón parece impotente. «El judío», este padre contra-natura, la emprende contra el buen hijo (Jesús). Más allá de su propia muerte terrestre, ese padre desnaturalizado sigue atormentando a su hijo profanando la hostia. La filiación religión-hija/religión-madre, imposible de asumir, torna a veces hacia la aspiración al parricidio. El espoliador persigue con su odio a la víctima a la que empero él le ha quitado todo, la Escritura santa y la elección, porque su sola presencia recuerda sin fin el crimen original. «Del “robo de los ancestros”, escribe Pierre Legendre (la apropiación de las Escrituras judías por parte del cristianismo), a la muerte del judío como figura reprimida del Ancestro, es la dimensión simbólica del asesinato del Padre en la cultura lo que se convierte en el crimen perpetrado»[77].

«Los judeófobos de todos los tiempos nunca les han perdonado a los judíos el hecho mismo de existir», escribía en 1898 el historiador judío-ruso Simón Dubnov. El judío constituye desde entonces la parte maldita que duerme en cada cristiano, la parte original ligada al pueblo de Cristo, la parte reivindicada (el Antiguo Testamento) y negada (Pablo) a la vez. Por el arte y la literatura, el mundo occidental confirma ampliamente una relación con su origen judío, con un padre necesario, insoslayable, y sin embargo maldito. Este imaginario se ha sedimentado a lo largo de los siglos, sin nunca desaparecer, incluso en la época de la Ilustración. Las «generaciones muertas» han seguido pesando en el cerebro de los vivos, esos hombres de los tiempos modernos que profesaban la «religión de la razón». Esos sistemas de pensamiento han seguido pensando en nosotros, a pesar nuestro. Su importancia explica la remanencia de los esquemas antijudíos en el Occidente contemporáneo, bajo otras máscaras y bajo otras formas. Parte maldita de la

humanidad, el rechazo del judío se ha enquistado, pasando de la «fe rebelde» al «pueblo inasimilable», y de este último al «Estado racista» del día de hoy.

Desde los primeros decenios del siglo XIX, en Europa central en particular, se implemento una mitología ario-germana, con tendencia a borrar la parte judía en la formación intelectual de Occidente. En los mitos germánicos, elaborados o reelaborados entonces, la querella de la filiación es expuesta abiertamente, dejando ver hasta qué punto la figura judía del origen constituye para Europa un problema capital.

Las teorías preadamitas han abierto la vía a una supuesta diferencia de naturaleza entre los judíos y los otros hombres. En su *Tratado de geografía y de estadística médicas*, el doctor Jean-Christian Boudin (1803-1867), presidente de la Sociedad de Antropología de París, anotaba: «En ninguna parte el judío nace, vive, ni muere como los otros hombres en medio de los cuales habita. Es un punto de antropología comparada que nosotros hemos colocado fuera de cualquier discusión».[78] Así aprendemos que los judíos viven más viejos, que son más resistentes a las enfermedades, que se multiplican a un ritmo superior al del resto de los hombres (y que son el único pueblo cosmopolita de la tierra). Como un gran número de sus contemporáneos, el doctor Boudin parece vacilar entre la fascinación y el rechazo: ¿y si la «fuerza judía» no fuese más que el signo apenas oculto de «una misión providencial»? La publicación en 1835 de la *Mitología germánica* de Jacob Grimm participa de ese clima intelectual, del mismo modo que una parte de la obra de Richard Wagner (1813-1883) (en particular *El Anillo de los Nibelungos*, trabajado entre 1848 y 1874). «Esta obsesión de la filiación, anota Maurice Olender a propósito de Wagner, aparece aquí como una forma de interrogar el presente para hacerle confesar un pasado inasimilable».[79] ¿Cómo manejar el regalo envenenado del monoteísmo judío? Desjudaizando el monoteísmo, mostrando que solo el «genio ario» es capaz de elevarlo al rango universal. La parte judía de Europa aparece decididamente abrumadora, y, para desgracia de los judíos en primer lugar, insoslayable.

Excluir y expulsar

La rabia antijudía induce la idea de gueto, en el sentido de un barrio herméticamente (o casi) separado del resto de los humanos. A finales del

siglo XII, en el momento en el que la exclusión de los homosexuales y de los leprosos se precisa, del corazón de la Europa cristiana se eleva progresivamente un discurso que clama por la separación física de los judíos. Se trata, se dice, de no *contaminar* a los cristianos y de protegerlos, en particular de la magia negra, en la que los judíos sobresaldrían. Los tercero y cuarto concilios de Letrán (1170 y 1215) deciden, entre otras cosas, el porte de vestimentas distintas, la exclusión de las funciones públicas, y el toque de queda durante la Semana Santa. En Francia, por ejemplo, 17 concilios, de los cuarenta reunidos en el reino entre 1195 y 1279, promulgan cánones antijudíos. De 1215 a 1370,12 concilios y 9 ordenanzas reales reiteran (es también la señal de una aplicación aleatoria de la prohibición) la obligación de los judíos, tras el mundo musulmán,[80] de llevar una rueda amarilla sobre la ropa (como ya sucedía en Italia y en España).[81] Humillado y caricaturizado, el judío aparece cada día más «Incomprensible e inasimilable»[82] a los ojos de sus contemporáneos cristianos.

En 1434, el concilio de Basilea decide que los médicos judíos no podrán ya atender a los pacientes cristianos. Esta medida resonará muy pronto en Europa como un estribillo, desde el siglo XV hasta las decisiones tomadas por el III Reich (algunas de las cuales, al menos en espíritu, son casi idénticas a las del concilio de Basilea). Se considera al médico judío más o menos relacionado con el Diablo y con la magia negra. Entre más se le persigue más se le teme, pero se le teme tanto más cuanto se le persigue. «Mejor morir en Cristo, declaran los pastores de la ciudad de Halle, en Alemania, en 1657, que ser curado por un médico judío y Satán»[83].

El barrio judío separado se conforma en el siglo XV. En 1412, los judíos de Valladolid son obligados a vivir en un barrio reservado, pronto reglamentado por el «estatuto de Valladolid». La medida se extiende por toda España y gana Italia con la creación del gueto de Venecia en 1516, en donde la densidad humana es entonces la más fuerte de Europa. Sin extrapolación abusiva, esas medidas aparecen como la antecámara de nuestro tiempo, *a fortiori* si se tienen en cuenta las humillaciones y las innumerables expoliaciones. La peste negra ha marcado un hito capital en la cristalización del antijudaísmo cristiano, en su «satanización». Es en este momento que el antijudaísmo se difunde tanto y se vuelve tan banal, hasta la edad contemporánea, que ya no hay ni siquiera de qué asombrarse… Este es del orden, en efecto, de un código cultural, de una clave de integración al mundo social. Los judíos son el pueblo de Dios y del diablo a la vez, unos vectores de impureza y de mancha, agentes voluntarios de transmisión de la

enfermedad. De ahí las masacres de las que son objeto en el curso de la Peste negra (en especial en Estrasburgo, en donde dos mil de entre ellos son encerrados en el cementerio judío de la ciudad el 14 de febrero de 1349 para ser quemados vivos). De ahí, los episodios milenaristas del tipo «Flagelantes», como se lee en esta crónica medieval de Jean d'Outremeuse: «En el tiempo en el que estos "Flagelantes" iban por el país, sucedió una gran maravilla que no hay que olvidar, pues cuando se vio que esa mortalidad y que esa pestilencia no cesaban tras de las penitencias que estos pegadores ("Flagelantes") hacían, un rumor general se extendió; y se decía comúnmente y se creía ciertamente que esa epidemia venía de los judíos, y que los judíos habían arrojado grandes venenos en las fuentes y en los pozos a través del mundo, para empestar y para envenenar a la cristiandad; es por eso que los grandes y los pequeños entraron en una gran cólera contra los judíos, que fueron tomados por todas partes en las que se los pudo tomar, y muertos y quemados en todas las marchas en las que los "Flagelantes" iban y venían, por los señores y los magistrados…».[84]

Hasta la Ilustración, la vida judía en Europa se parece a una existencia casi fuera de la ley, como lo indica una carta francesa de 1361 que estipula que los judíos «no tienen país, ni lugar propio ninguno en toda la Cristiandad, en donde ellos puedan permanecer, frecuentar o habitar».[85] Es a partir de este «fondo apocalíptico» (Poliakov), que el judío es asimilado a toda clase de animales, el escorpión en Italia, la marrana en Alemania, «que los amamanta, que fornica con ellos».[86] Es también a partir del siglo XVI que los judíos, obligados a pagar una capitación (impuesto individual), son asimilados a animales: «Por cada buey y puerco y por cada judío, un quinto».[87]

Las expulsiones de Europa occidental se suceden del siglo XIII al siglo XVI: en 1290 de Inglaterra, en 1388 de Estrasburgo, en 1394 del reino de Francia y del Palatinado, de Austria en 1420, de Friburgo y de Zúrich en 1424, de Colonia en 1426, de Sajonia en 1432, de España y de Sicilia en 1492, de Provenza en 1495, del Portugal en 1497, del reino de Nápoles en 1541, de los Estados papales en 1569. Las medidas de retorsión se amontonaron, volviendo la vida infernal, para constituir a través del tiempo el inagotable modelo de una legislación antijudía logorreica. Así, unas medidas tomadas por la ciudad de Ratisbona en Alemania, que no abre sus mercados a los judíos sino hasta las 16 horas, cuando los puestos están casi vacíos. Al principio de su libro *La destrucción de los judíos de Europa*,[88] Raoul Hilberg usa este ejemplo para mostrar la continuidad de las medidas antijudías a lo largo del tiempo.

A este abandono sin fin, agreguemos la persecución que, a través del brazo de la Inquisición (creada por una bula papal en 1478), golpea a los conversos juzgados poco sinceros, «nuevos cristianos» judaizantes en secreto. La Inquisición está en pie en Sevilla en 1480. Tres años más tarde, el dominico Torquemada es nombrado su responsable para España. Él se entrega a la caza de los malos *conversos* y procede a miles de arrestos. Centenas de sospechosos son condenados y quemados vivos. La Inquisición llega a Portugal en 1536.

¿Cómo se instalaron las estructuras de pensamiento generadoras de ese sufrimiento? ¿Cómo se perennizaron por encima de la laicización de las élites intelectuales? El miedo es una de las claves de este universo de violencia, él atraviesa Europa de un extremo a otro y conforta en ella a una mentalidad obsidional. Los judíos, se dice, envenenan el agua y los alimentos, sus médicos serían brujos, etc. Conjugado con la voluntad de convertir a esos «obstinados», el miedo conduce a la masacre Los *conversos*, esos «nuevos cristianos» de los que se duda (casi siempre erradamente), ¿no constituyen una suerte de enemigo interior (invisible), dejado detrás, mientras que se traslada uno a las fronteras para combatir al infiel, que por su parte es bien visible? Si la conversión tenía por objetivo pacificar a la sociedad, ella llevó a lo contrario. Alimentando el miedo de los que se designan a sí mismos como «antiguos cristianos», ella hizo de los «antiguos judíos» unos enemigos inasibles (y por eso tanto más temibles) de los que solo la muerte podrá liberar. Ese esquema mental no tiene necesidad ni siquiera de la existencia de judíos reales para funcionar, como lo muestra la España del siglo XVII, en la que ya no vive un solo judío declarado. Aun así, los libelos antijudíos se multiplican ahí hasta convertirse en un género literario independiente. Los «nuevos cristianos» son enseguida percibidos como más peligrosos que los mismos judíos. Ellos constituyen esa parte maldita (e íntima) a la que los «antiguos cristianos» son librados sin defensa, una vez que el bautismo ha sido concedido a los judíos conversos. De ahí, la obsesión de la mancha en un país en donde se repite que es suficiente con un octavo de sangre judía para estar infectado (cfr. *supra*). Henos aquí en el umbral del racismo desde el momento en el que el alma ya no es la única acusada, cuando es el cuerpo esta vez el que es satanizado.

Esta actitud es el crisol de una fobia de la mezcla (asimilada a una mancha), que triunfa en el siglo XIX. Al lado de la angustia del diablo, y del miedo de morir en estado de pecado, el temor del mestizaje, su rechazo

visceral, se alimenta también del miedo que inspiran las «clases peligrosas». En Francia, por ejemplo, el pavor provocado en los medios dirigentes por la Comuna de París en 1871 (lo mismo que por las efímeras Comunas de provincia), alimentará durante decenios la obsesión de la «cuestión social». La irrupción de las masas da un impulso nuevo al miedo del judío, la fobia de la mezcla social se une a la de la mezcla racial. Estos miedos conjugados cristalizan en el «judío» que no es ya solamente el adepto obstinado a un error teológico, o el elemento inasimilable a la nación, sino el principio acabado de la inhumanidad. No ya solamente el representante de un conflicto racial entre «arios» y «semitas», sino la imagen de un enfrentamiento más esencial todavía entre humanos y a-humanos, como lo muestra, por ejemplo, la evolución del antisemitismo alemán del paso al siglo XX. Theodor Fritsch, su figura de proa, publica ahí en 1887 el *Catecismo de los antisemitas*, una obra reeditada 25 veces en siete años. Una nueva edición ve el día en 1907 con el título de *Manual de la cuestión judía*, tiras un doble deslizamiento semántico. Después de la Gran Guerra, Fritsch introduce en Alemania los *Protocolos de los Sabios de Sión*, que reintitula sobriamente *Protocolos sionistas*. Él rechaza la justificación cristiana o racial del antisemitismo, en la medida en la que el judío es a sus ojos «un enemigo de la humanidad, de la moral y de la cultura». **[89]**

la providencia del complot: génesis de los Protocolos

En el prefacio que acompaña a su obra *Warrant for Genocide* (publicado en francés con el título *Histoire d'un mythe. La «conspiration juive» et les Protocoles des Sages de Sión*), Norman Cohn explicaba en 1966 que el «complot judío […] se basa esencialmente en la creencia de que los judíos (todos los judíos, en todas partes) son parte integrante de una conspiración destinada a arruinar, y enseguida a dominar al resto de la humanidad». Para Cohn, esta creencia «[…] no es más que una versión modernizada y laicizada de las representaciones populares medievales según las cuales los judíos eran una liga de brujos al servicio de Satán».**[90]**

El tema del «complot judío» no aparece entonces con los *Protocolos*. Nace varios siglos antes, cuando los judíos son excluidos de la herencia bíblica para devenir los adeptos de un libro supuestamente satánico, el Talmud (siglo XII). Helos aquí excluidos de la especie humana en el momento en el que otras categorías de la población son empujadas a los márgenes de la sociedad. La marginalidad judía, realidad confirmada ya hacia el final del

siglo XI, vira en los dos siglos siguientes a la exclusión y a la segregación. Como los leprosos, los judíos son entonces ostracizados, ellos dan miedo y/o inspiran el desprecio. Como los leprosos, ellos son percibidos como complotadores dedicados a la pérdida del mundo cristiano. Esta visión permanece constante hasta el corazón del siglo XX, incluso entre los espíritus ilustrados de la época. El judío *urde* siempre, secretea y murmura, prepara en secreto, en una palabra, complota. A finales del siglo XIX y a todo lo largo del siglo siguiente, la obsesión del complot se nutre de Los protocolos de los Sabios de Sión retomando casi al pie de la letra la cantinela del complot judío que pretende subvertir el mundo cristiano. En el *Sabbat de las brujas*, Carlo Guinzburg evoca un motín antijudío que estalla en Turena en 1321. El relato que reporta pone en escena un delirio antijudío centrado alrededor de la figura de algunos «judíos complotadores». En uno de ellos, llamado Banania, alguien habría encontrado una carta extraña (redactada en hebreo) que el llamado Bananias habría dirigido «al muy glorioso y muy poderoso Amicedich, rey de los treinta y un reinos (Jericó, Jerusalén, Hebrón, etc.), a Zabín, sultán de Azor, a su Magnificencia Jodab de Abdón y Semleren, y a sus virreyes y coadjutores». Traducida al latín, la carta indicaría, resumiendo el contenido, que, subyugados por los milagros operados por los judíos, los Sarracenos se convierten a la fe de Moisés, prometiendo a los judíos, sus nuevos aliados, «devolverles» (*sic*) Jerusalén y la Tierra santa. En compensación, los judíos se comprometen a favorecer la toma de control por parte de los Sarracenos del reino de Francia, y en particular de París. Con este fin, ellos imaginan envenenar los ríos, las fuentes y los pozos de los cristianos, y se apoyan para cumplir esa hazaña en los leprosos, a quienes corrompen. Pero estos últimos se vencen rápidamente y venden la mecha. Detenidos y encarcelados, los judíos, para salir de ese mal paso, deben pagar rescates importantes: «Ahora, dice el texto original (la carta de Bananias), envíennos oro y plata: los venenos no han hecho plenamente su efecto, pero esperamos hacerlo mejor otra vez, cuando haya pasado un poco de tiempo. Así ustedes podrán atravesar el mar, abordar el puerto de Granada, extender vuestro dominio sobre las tierras cristianas e instalarse sobre el trono de París: y nosotros podremos reencontrar la tierra de nuestros Padres, que nos ha sido prometida por Dios, y viviremos todos juntos bajo una ley única y un Dios único».[91]

Los *Protocolos* van a vaciarse en este molde prestando a los complotadores unos motivos profanos. El tema del complot es inseparable de las épocas perturbadas. Él reconforta y explica, devolviéndole al mundo su

inocencia primera, desenmascarando a los falsos y a los malos que concurren a perderle. En el corazón de la Revolución francesa, el abate Barruel publica una *Memoria para servir a la historia del jacobinismo* (1797). Francia habría sido víctima de un complot cuyo brazo armado es la Revolución, explica en ese texto. Ninguna traza de antijudaísmo hasta ahí. Pero, en 1806, Barruel explica haber recibido de Florencia una carta (verosímilmente redactada por él mismo) de un (pseudo) capitán Simonini. Este texto, que constituye una primera falsificación, conducirá a lo largo de un siglo de pensamiento conspiracionista a los *Protocolos de los Sabios de Sión*. En esa larga misiva, el «capitán Simonini» felicita al abate Barruel por haber desenmascarado a las «sectas infames que le preparan el camino al Anti-Cristo». Sin embargo, por brillante que este sea, agrega, el análisis del abate sigue estando incompleto. Una de esas «sectas» ha en efecto permanecido en la sombra: «Es posible que usted lo haya hecho adrede, porque ella es la más conocida y, en consecuencia, a la que menos hay que temer. Pero, según mi opinión, constituye el día de hoy la potencia más formidable, si se consideran sus grandes riquezas y la protección de la que goza en casi todos los Estados de Europa. Usted comprende bien. Señor, que hablo de la secta judía. Ella aparece en todo separada y enemiga de las otras sectas, pero realmente no lo es».

Después de haber descrito la potencia financiera de los judíos y el apoyo que ellos aportan a los «modernos sofistas, francmasones, jacobinos e iluminados», el capitán Simonini prosigue:

> «Y no crea, Señor, que todo esto sea una exageración mía: yo no adelanto otra cosa que lo que me han dicho los propios judíos, y he aquí cómo. Mientras que el Piemonte del que soy nativo estaba en revolución, tuve la ocasión de frecuentarlos y de tratar confidencialmente con ellos. Ellos fueron sin embargo los primeros en buscarme […]. He aquí entonces lo que los principales y los más ricos judíos de Turín me comunicaron en diversas circunstancias». Sigue un texto en diez puntos que constituye el «programa judío» de dominación mundial, lo que ya ha sido hecho y lo que queda por hacer. El décimo punto enuncia: «Que en consecuencia, ellos se prometían, en menos de un siglo, ser los dueños del mundo, abolir todas las otras sectas para hacer reinar la suya; hacer tantas sinagogas de las iglesias de los cristianos, y reducir el resto de estos a una verdadera esclavitud».
>
> He aquí, Señor, los pérfidos proyectos de la nación judía, que yo he escuchado con mis propias orejas.
>
> Jean-Baptiste Simonini».

El delirio del tal «Simonini» se apoya probablemente en la decisión napoleónica tomada en 1806 de convocar en París a una asamblea de notables judíos, llamada Gran Sanhedrín, según el nombre que llevaba en la

Antigüedad Judía el Tribunal supremo. Como sucede con frecuencia, el delirio se apoya en elementos de la realidad, pero los recompone, los deforma y los reúne para hacer con ellos una construcción de orden mágico. En 1898, los *Protocolos* se apoyaron a su vez en un elemento de la realidad, el primer Congreso Sionista que se celebró en Basilea el año precedente.

El abate Barruel, al cual «Simonini» ha dirigido su misiva, termina adhiriéndose a la tesis del «complot judeo-masónico». En 1820, en la víspera de su muerte, se adhiere a ella francamente. A sus ojos, Europa está enteramente cubierta por una red de logias masónicas (su obsesión original), y la organización central de las logias se encuentra entre las manos de un Consejo supremo de 21 miembros… De los cuales 9 son judíos. Esa fábula no encuentra empero un eco real antes del último tercio del siglo XIX. Según Norman Cohn, el tema de la conspiración judeo-masónica reaparece en Alemania hacia 1850. En 1868, en la víspera de la emancipación de los judíos de más allá del Rhin, un funcionario, novelista a ratos, Herman Goedsche, publica bajo el seudónimo de Sir John Retcliffe,[92] una novela titulada *Biarritz*[93] Una de las escenas de la novela, extraída de la obra con el título de «Discurso del rabino», figurará durante varios decenios como la «prueba» de la conspiración judía. Ese texto constituye una etapa esencial rumbo a la estructuración de los *Protocolos* una generación más tarde. En el momento de la fiesta judía de los Tabernáculos, cuenta Goedsche, 13 hombres se reúnen alrededor de la media noche en un cementerio. Están de rodillas ante una tumba abierta delante de una llama azul para escuchar una voz metálica y sorda que murmura: «Yo os saludo, jefes de las doce tribus de Israel». Es el Diablo. Los trece le responden: «Nosotros os saludamos, hijo del Maldito». Extracto del «Discurso»: «Nuestros padres han legado a los elegidos de Israel el deber de reunirse una vez cada siglo alrededor de la tumba del Gran Maestro Caleb, santo rabino Simeón Ben Jhuda, cuya ciencia otorga a los elegidos de cada generación el poder sobre toda la tierra y la autoridad sobre todos los descendientes de Israel. Ya hace dieciocho siglos que dura la guerra de Israel contra esa potencia que le había sido prometida a Abraham, pero que le había sido arrebatada por la Cruz. Pisoteado, humillado por sus enemigos, sin cesar bajo amenaza de muerte, de persecución, de raptos y de violaciones de toda especie, el pueblo de Israel no ha sucumbido; y si se ha dispersado por toda la tierra, es porque toda la tierra debe pertenecerle».

»Desde hace dieciocho siglos, nuestros eruditos luchan valientemente y con una perseverancia que nada puede vencer contra la Cruz. Nuestro pueblo se eleva gradualmente y su poderío se engrandece cada día. A nosotros nos

pertenece ese Dios del día que Aaron nos ha elevado en el desierto, ese Becerro de oro, esa divinidad universal de la época. Cuando nos hayamos convertido entonces en los únicos poseedores de todo el oro de la tierra, el verdadero poder pasará a nuestras manos, y entonces se cumplirán las promesas que fueron hechas a Abraham».

El rabino pasa enseguida largamente en revista la «lenta progresión del poder judío», sus medios, en particular el «oro» y la prensa. En la medida en la que Israel fue durante mucho tiempo rebajado, explica, en esa misma medida el poder económico y financiero de los judíos en el siglo XIX está invirtiendo el curso de las cosas y concentrando entre las «manos judías» los instrumentos de la potencia. Después de haber debilitado moral e intelectualmente a la cristiandad, después de haberla fagocitado financieramente, el golpe de gracia le será dado en el siglo XX. Y concluye: «La ceguera de las masas, su propensión a librarse a la elocuencia, tan vacía como sonora, de la que retumban los cruceros, hacen de ellas una presa fácil y un doble instrumento de popularidad y de crédito. Nosotros encontraríamos sin dificultad entre los nuestros, la expresión de sentimientos ficticios y tanta elocuencia como los cristianos sinceros encuentran en su entusiasmo. Hay que entretener al proletariado tanto cuanto sea posible, someterle a los que tienen el manejo del dinero. Por ese medio, levantaremos a las masas cuando lo queramos. Nosotros las empujaremos a los disturbios, a las revoluciones, y cada una de estas catástrofes avanza un gran paso nuestros intereses íntimos y nos aproxima rápidamente a nuestro único fin, el de reinar sobre la tierra, como se le había prometido a nuestro padre Abraham».[94]

¿Es el diablo la criatura de los judíos o son los judíos las criaturas del diablo? Esta cantinela medieval es retomada casi palabra por palabra. Cada uno de los trece participantes da cuenta de su actividad en el curso del siglo transcurrido, guiada por un solo fin, aseguran, someter al mundo. El discurso de esos hombres pasa en revista los aspectos más angustiosos de la modernidad capitalista, de los que Alemania es entonces el testigo a *través* de la industrialización rápida de su economía.

La reunión se termina con la aparición de un Becerro de oro. Pero esos debates nocturnos han sido secretamente escuchados por dos espías, un judío converso y un erudito alemán, los cuales van a desvelar el «complot judío»… La novela en la que figura esta escena (el «Discurso del rabino» será modificado ulteriormente por Goedsche)[95] aparece en 1868, mientras que una ola de odio antijudío, que sigue a la liberación parcial de los judíos, barre el Reich. Con ese testo, Alemania ve nacer en su suelo la primera versión del

mito moderno de la «conspiración judía», en el momento en el que los judíos están a punto de ser totalmente emancipados. Lo que no era más que un capítulo de novela se va a convertir en un «documento histórico». En calidad de tal es traducido y publicado en numerosos países, en particular en Rusia, en donde el texto es editado en San Petersburgo en 1872 bajo la forma de un panfleto, después de nuevo en Moscú en 1876 con un título diferente: «En el cementerio judío de la Praga checa», luego en otra edición todavía en Odesa y en Praga en 1880. En París, la revista *Le Contemporain* lo publica en julio de 1881. Ya no es cuestión entonces de novela, sino de un documento «atribuido a un rabino». En diez años apenas, el mito ha tomado vuelo. El terreno, es verdad, estaba maduro, y las conciencias, dispuestas a escucharlo. En 1887, el alemán Theodor Fritsch incorpora este texto a su obra el *Catecismo antisemita*. Este es publicado el mismo año en una obra antisemita francesa titulada *La Rusia Judía*. Reaparece en Odesa en 1891, y su presentación ha cambiado otra vez, puesto que esta vez se afirma que ese discurso ha sido pronunciado en 1869 por un rabino delante de un «Sanhedrín secreto».

El judío figura mayor de la modernidad, el judaísmo pariente próximo del espíritu moderno, no acabaríamos de enumerar los múltiples rostros de una asimilación que, a finales del siglo XIX, vira al tópico entre los antisemitas, pero con frecuencia también entre los antimodernos. La Revolución francesa es percibida ahí como la resultante de un complot masónico en primer lugar, y después judeo-masónico. Con la muerte del rey en 1793, una parte de la corriente de la anti-Ilustración se afirma convencida de la íntima alianza establecida entre el «espíritu judío» y el «espíritu moderno». Ella se suma entonces a los rangos de la judeofobia que enriquece con figuras nuevas. Es verdad que una parte del mundo judío, en Europa y en otras partes (no hay que olvidar la opresión que caracteriza a la condición judía en algunas partes del mundo musulmán, en particular en Marruecos y en Persia), acoge a la Ilustración como liberadora. Es sobre esa base que se funda en París, en 1860, la Alianza israelita universal, que está al origen de una inmensa red de escuelas francesas. Porque es el espíritu de la Ilustración, en efecto, el que anima a esos judíos franceses, a esos hombres de ley y de ciencia, esos profesores, representantes clásicos del «franco-judaísmo». Es casi en su nombre que James Darmesteter, profesor de persa en el Colegio de Francia y él mismo judío, se entrega sin segundas intenciones, en 1880, en su *Mirada sobre la historia del pueblo judío* (un éxito de librería), a una apología del espíritu de la Ilustración (de la ciencia y del progreso) en el que quiere ver la continuación de los principios originales del judaísmo: el judío es para él «el

doctor del incrédulo; todos los rebeldes vienen a él, a la sombra o a cielo abierto. Él está activo en el inmenso taller de blasfemia del gran emperador Federico y de los Príncipes de Suabia y de Aragón: es él quién forja todo ese arsenal asesino de razonamiento y de ironía que legará a los escépticos del Renacimiento, a los libertinos del gran siglo, y tal sarcasmo de Voltaire no es más que el último y ruidoso eco de una palabra murmurada seis siglos antes, en la sombra del Gueto, y más pronto aún, en el tiempo de Celso y de Orígenes, en la cuna misma de la religión de Cristo».[96]

Como Antoine Compagnon lo subraya con razón, los antimodernos se apresuraron a citar este pasaje para apuntalar sus tesis: la sociedad moderna que ellos vomitan, si hemos de creerle a un judío mismo (y no de los menores, el erudito Darmesteter), operaría la síntesis de los valores del judaísmo y de los derechos del hombre. De esta forma, la sociedad que nace en 1789 reflejaría los grandes principios de una Torah (*sic*) decretada «próxima» de la filosofía del siglo XVIII. Cuando Darmesteter asegura que «Moisés es un convencional que habla desde la cima de la Montaña»,[97] él exalta el franco-judaísmo, y su felicidad de vivir en esta tierra de la razón y del progreso que es la Francia de la Revolución prolongada en la República. Él no imagina que sus palabras vayan a proporcionar un arma de primer plano a los heraldos de la anti-Ilustración, ávidos de nutrir sus asertos de complots.[98]

En el último tercio del siglo XIX, numerosos libelos antijudíos habían convergido para dar cuerpo al mito de una «conspiración judía general». En 1869, en el momento en el que el «Discurso del Rabino» comienza a ser difundido en Alemania, Gougenot des Mousseaux publica en Francia *El judío, el judaísmo y la judaización de los pueblos cristianos*. Era retomar término a término los clichés de la antigua de subversión, de engullimiento y de desaparición suscitada por los judíos. Apenas diez años después, mientras el «Discurso del Rabino» inicia su carrera de «documento histórico», un sacerdote del Poitou, el abate Chabauty, publica un volumen de más de 600 páginas, *Los francmasones y los judíos* (1881). Apoyándose en el «complot judeo-masónico», trata de mostrar cómo Satán le abre el camino al Anti-Cristo y al reino de una dominación universal de los judíos. El año siguiente, Chabauty publica una segunda obra sobriamente titulada Los judíos, nuestros amos. Se apoya en un texto erudito publicado en 1880 en la muy seria *Revue des Études Juives*, un documento interno al mundo judío, cuya ambición era burlarse de los marranos (de hecho, la carta estaba firmada *Hamor*, «asno» en hebreo). Esta automofa es tomada como dinero contante y sonante por

numerosos eclesiásticos que se apresuran a descalificar las ceremonias judías. Los jesuitas de Civilta cattolica[99] atrapan al vuelo esta ganga para insistir sobre el tema de la «conspiración judía».

No acabaríamos de pasar en revista a una literatura que precede de poco a los pogromos rusos, al brote de antisemitismo en Alemania y al caso Dreyfus en Francia. A esta letanía hay que añadir el nombre de Osman Bey (un pseudónimo),[100] sectario de un odio laicizado, que aseguraría en *La conquista del mundo por los judíos* (en alemán, 7ª edición en 1875): «Hacia 1840, un parlamento judío fue convocado en Cracovia. Era una especie de concilio ecuménico que reunía en conferencia a los principales jefes del Pueblo elegido. El objetivo de la reunión era determinar los mejores medios para difundir con toda seguridad el judaísmo, del polo norte al polo sur».[101] Igualmente el autor de las *Revelaciones concernientes al asesinato de Alejandro II* (1886), Osman Bey toma prestado para su «demostración» el esquema milenarista, mientras que las otras formas del mito desposan rasgos propios de la demonología medieval. Los temas que vinculan la edad de oro con la exterminación de los judíos se vuelven a encontrar en su pluma, al igual que la creencia en un «centro de complot mundial» (en este caso la Alianza Israelita Universal). Sin perífrasis, Osman Bey habla de erradicar y de exterminar. «La Alianza israelita universal no puede ser destruida más que por medio de la exterminación completa de la raza judía».[102] Sus obras, pero también el «Discurso del Rabino», serán incansablemente retomadas en Francia, difundidas en particular por Monseñor Jouin, primer editor francés de los *Protocolos*, a los ojos de cual la historia del género humano no es comprensible más que a la luz de la «conspiración judía». Satán domina el mundo. Organizado por los judíos, su culto está basado alrededor de la serpiente (el conocimiento) y del falo, asociando en una misma imagen el sexo y el saber. El ardor de monseñor Jouin, como el de sus homólogos europeos, se basa en la creencia fantasiosa en el *número* de judíos. Para Francia sola, Jouin los cuenta por millones: en 1890, antes del caso Dreyfus, Francia reunía en realidad menos de 80.000 judíos (el 0,2 % de la población).

De la Alianza israelita universal a los Protocolos (1860-1903)

Entre 1860 y 1898, el tema del complot judío se cristaliza alrededor de la Alianza Israelita Universal. En 1906, en Rusia, al día siguiente de una revolución abortada, el conde Lamsdorf, ministro de Asuntos Exteriores, sostiene que la Alianza es el centro del «complot judío» mundial, y Rusia el

blanco primero de la organización, porque es «[…] un Estado de campesinos, ortodoxo y monárquico».[103] Ahora bien, es en Rusia precisamente donde aparecen por primera vez los *Protocolos*, plagio (mediocre) del panfleto del abogado antibonapartista francés Maurice Joly, *Diálogo en los infiernos entre Maquiavelo y Montesquieu*, publicado en Bruselas en 1864. Ese texto ha sido tramado en París por la Okhrana, la policía secreta zarista en 1900-1901, retomando la trama de la «conspiración judía», desde Simonini hasta el «Discurso del Rabino». Esa falsificación es publicada por primera vez en ruso, en 1903, en *Znamia*, el periódico dirigido por Kruchevan, uno de los provocadores del pogromo de Kichinev en el mes de abril precedente.[104] Aunque durante mucho tiempo permanecen en la sombra, los *Protocolos* van a conocer, después del choque de la Gran Guerra y de la Revolución rusa, una audiencia universal, siendo presentados pronto como *el* documento que prueba los proyectos judíos de dominación del mundo. Pero el centro del complot ha cambiado. Para los unos, en Alemania en particular, se tratará del Congreso sionista reunido en Basilea, mientras que los otros (Urbain Gohier, por ejemplo, en la Francia de 1920), lo sitúan siempre en la Alianza Israelita Universal de París.

Los medios rusos blancos juegan un rol capital en la difusión de esta falsificación. Norman Cohn antaño, y Pierre-André Taguieff más recientemente, han mostrado el camino que ha seguido este texto. Antes de ser publicados por Theodor Fritsch, los *Protocolos* habían sido introducidos en Alemania por el coronel Winberg, un emigrado ruso blanco. Desde los años 1930, Henri Rollin había puesto a la luz esas redes de difusión, y había extendido el esclarecimiento a ese personaje extraño, cruzado del antijudaísmo doblado del antibolchevismo. Refugiado en Berlín en 1919, Winberg edita ahí una revista, *Lutch Svieta* (*El Rayo de luz*). A sus ojos, todos los acontecimientos mundiales cataclísmicos, guerras y revoluciones en primer lugar, son obra de los judíos. Los franceses, el pueblo de 1789, le gusta repetirlo, han sido «castrados por los judíos»,[105] y Francia constituye en adelante una nación «enjudiada». Detrás de las revoluciones rusa de 1917 y alemana de 1918-1919, están los judíos organizados desde la Alianza Israelita Universal en París, en donde tiene su sede «el consejo secreto de los ancianos del pueblo israelita», explica él en el primer número de su revista el 8 de abril de 1919, y ese consejo «maneja a la humanidad moderna y dirige todo el proceso de los acontecimientos mundiales para realizar la meta secular de los Hebreos, destruir el viejo mundo cristiano, su cultura y su ideal, y establecer sobre los restos del mundo cristiano su dominación universal

imponiendo su propia cultura».[106] Tres años más tarde, Winberg publica en Munich *El Camino de la Cruz*: «¡Sabios de Sión! ¡Cuántos domésticos inestimables habéis adquirido en Rusia! ¡Cuántos servicios os han hecho y qué ingratos habéis sido! ¡Vosotros los habéis expulsado a todos de Rusia, y esta se ha convertido en un feudo judío! ¿Por qué los Sabios de Sión se iban a preocupar por los *chabes-goy*? Ellos han hecho su trabajo. Se les ha pagado. ¡Que se vayan!».[107] En la misma obra, Winberg profetiza el castigo terrible (*sic*) que caerá sobre los judíos el día en el que se despierte «[…] el volcán sobre el que danzan los judíos y sus amigos».[108] A su muerte en 1927, monseñor Jouin publica en la *Revue internationale des sociétés sécrètes* una nota necrológica muy elogiosa. En 1905, Kruchevan y G.V. Butmi habían participado en la fundación de la Unión del pueblo ruso (Centurias negras), una organización contra-revolucionaria que publica en enero de 1906, cuando el reflujo de la ola, un folleto titulado *Los Enemigos de la raza humana*, un título que, él solo, da testimonio del deseo de excluir a los judíos de la especie humana.

Al mismo tiempo, Paquita de Chichmarev, otra emigrada rusa blanca, labora bajo el nombre de pluma de Lesley Fry en una vena muy parecida. A sus ojos, la Alianza no es el corazón del complot judío, es el «sionismo», no tanto, por lo demás, el de Herzl y del Congreso de Basilea, como extrañamente, el de Ahad Haam. empero poco conocido fuera de los medios sionistas. Para ella, el escritor y periodista hebraizante Asher Guinzburg, quien escribe bajo el pseudónimo de Ahad Haam, habría redactado los *Protocolos* en hebreo, en Odesa, en 1890, antes de leérselos a un pequeño grupo de iniciados. En 1931 de cualquier manera, en la última versión de uno de sus libros, *El judío, nuestro amo*, los *Protocolos* ya no son la obra (secreta) de Ahad Haam, sino más sencillamente las minutas del primer Congreso sionista celebrado en Basilea en 1897.

No acabaríamos nunca de pasar revista a las diferentes versiones del origen del complot, de su cabeza, de sus objetivos primarios y secundarios, como tampoco acabaríamos de recitar la letanía de los discursos antijudíos. La neurosis colectiva y obsesiva que es la pasión antijudía, toma mil caras, ella desafía a la razón, nutriéndose incluso de la ausencia de pruebas para probar la realidad del complot. El razonamiento, cerrado sobre sí mismo, concluye antes de analizar.

Mitología aria

La idea indo-europea, es decir la hipótesis de una lengua común a la «civilización», toma cuerpo en el siglo XVII. Se preguntaban en la Edad Media (cfr. Jean Delumeau)[109] en dónde se situaba el Paraíso y qué lengua se hablaba ahí. ¿Cuál era el origen del lenguaje? ¿Era el hebreo la lengua del Paraíso?

Al origen del mito indo-europeo, ubicamos el entusiasmo del siglo XVIII por el sánscrito, del que se dice entonces que tendría afinidades lingüísticas con el griego y el latín. La centralidad del hebreo es también atacada. Es sobre esta frágil base lingüística que el mito indo-europeo (o mito ario) va a pretender aportar la caución de la ciencia a la hipótesis de un origen indio de la civilización occidental. Pedazo a pedazo ideológico, esta construcción tiene como función la de hacer la economía de la parte judía en las raíces culturales de Europa. Desde 1878, el lingüista Saussure se había mostrado lúcido con respecto a las consecuencias de esta maniobra: «Hay ciertamente, escribe en el *Diario de Ginebra* el 17 de abril de 1878, en el fondo de las investigaciones sobre los aryas (arios), en ese pueblo de la edad de oro vuelto a ver por el pensamiento, el sueño casi consciente de una humanidad ideal».[110] En un registro próximo, Salomon Reinach (1858-1932) escribe en 1892 en *El origen de los arios*: «Parecía que un nuevo paraíso terrestre hubiese sido encontrado bajo las capas fósiles del lenguaje».[111]

El mito ario está estrechamente relacionado con el tema poligenista (cfr. teorías preadamitas, *supra*), según el cual nosotros no descendemos de la misma pareja original, Adán y Eva. La intención exhibida es la de romper con una tesis monogenista que procede directamente de la Biblia y que, más o menos, hace de los judíos unos padres fundadores de Europa. La confusión entre lengua y raza, la mirada peyorativa lanzada sobre un pueblo antes elegido pero ahora venido a menos, conducen a desconsiderar la herencia judía del Viejo Continente. Renan tiene su parte en ello con su *Vida de Jesús* (1863). Desde el año siguiente, Michelet practica el mismo género con su *Biblia de la humanidad*: «La Biblia judía pertenece a otra raza. Es grande ciertamente y siempre lo será —pero tenebrosa y llena de escabroso equívoco — bella y poco segura, como la muerte».[112] Al asegurar que todos los hombres procedían de los mismos ancestros, el cristianismo había hecho prevalecer la unidad del género humano. El reino de la razón va paradójicamente a batir en brecha esta concepción adámica de la humanidad, minando la idea misma de la unidad de la especie. Encima, con la invención de la nación, la noción de hombre pierde todo contenido concreto para quedar

subordinada a la pertenencia particular, a una etnia, a un Estado, o a una Nación.

La cronología de los patriarcas bíblicos es evidentemente reducida a nada por los progresos de un saber histórico laicizado. Las especulaciones antropogénicas del siglo XVIII ampliaron la falla, y es a partir de esos razonamientos que, por razones ideológicas solamente, el mito ario plantó sus raíces. La historia es reducida a una visión racial del pasado: «La revolución de 1789, anota Bismarck al día siguiente del armisticio de enero de 1871 firmado con la Francia vencida, era el derrocamiento del elemento germano por el elemento celta, ¿y qué vemos desde entonces?».[113]

La búsqueda de los orígenes trastorna a la Europa del siglo XIX. No todos los pueblos del Viejo Continente están sin embargo concernidos de la misma manera. Italia, por ejemplo, permanece parcialmente alejada de la querella «de las dos razas», en la medida en la que la creencia colectiva asegura que el país desciende en línea recta de los romanos. Los italianos evitan de esa forma el enfrentamiento mortal entre el padre y el hijo a propósito de la cuestión del origen. El antijudaísmo italiano permanece en segundo plano, explica Léon Poliakov, porque Italia escapa a la cuestión del derecho de primogenitura. «Los judíos están en Roma desde los tiempos de los Reyes, declara Mussolini en 1934. Es posible que ellos hayan proporcionado vestidos después del rapto de las Sabinas. Ellos vertieron lágrimas sobre los restos de Julio César, ellos eran 50.000 en los tiempos del emperador Augusto; nunca se los molestó»[114]. Ligada a la ausencia de la mitología aria en los debates intelectuales del país en el siglo XIX, esa seguridad de Italia se vuelve a encontrar todavía en las palabras de Mussolini frente a Hitler (al menos antes de 1938): «Treinta siglos de historia nos permiten contemplar con una desdeñosa piedad las doctrinas de más allá de los Alpes, sostenidas por los descendientes de hombres que no sabían escribir, cuando Roma tenía a César, a Virgilio y a Augusto».[115]

Arios-Semitas: el artificio de una construcción

El delirio de una humanidad ideal da cuenta de las construcciones intelectuales hechas alrededor del sánscrito y de los arios. Filólogos, mitólogos y otros especialistas se ponen a acreditarlos de cualidades punto por punto opuestas, se dice, a las de los semitas. En particular en el mundo germánico, en donde las figuras emblemáticas del guerrero y del campesino

son puestas a la luz. Descritos como grandes, bellos y creativos, esos hombres fueron sin embargo expulsados del paraíso por un «cristianismo emoliente» que valoriza el sufrimiento en lugar de la fuerza y de la vida. Este razonamiento se banaliza en ciertos medios alemanes en el curso del siglo XIX. En el nombre de una germanidad mistificada, en particular a través de la fantasía indoeuropea, el cristianismo es rechazado, y con él, evidentemente, un judaísmo que nos reencontramos «en la fuente de todos los vicios» (cfr. *supra*, p. 139).

La mitología indoeuropea naciente le reconoce ciertamente al hebreo un rol clave en la «invención» del monoteísmo. Pero el semita, añade esta, se ha petrificado, se ha fijado, se ha cerrado a todo progreso, se ha enquistado en su tradición, mientras que el «ario» emprende explorar nuevos campos del saber, y parte al descubrimiento de las artes. Jean-Pierre Vernant ha hecho notar la estructura de la «pareja providencial» (*sic*) (arios-semitas «[…] que, al entregarles a los occidentales cristianizados el secreto de su identidad, les confiere su título de nobleza para la dominación espiritual, religiosa y política del universo. Si el hebreo tiene, sin discusión, el privilegio del monoteísmo, no deja por ello de estar replegado sobre sí mismo, inmóvil, cerrado tanto a los valores cristianos como a los progresos de la cultura y del saber. En cuanto al "ario", prosigue, se lo adorna, en contraste, con todas las virtudes que ordenan la dinámica de la historia: la imaginación, la razón, la ciencia, las artes, la política. Es que el hebreo inquieta, molesta y representa un problema: él aparece en los fundamentos mismos de la tradición religiosa con la que uno se identifica, pero también es extranjero a ella. Por todas partes en donde, bajo el nombre de judío, se lo encuentra presente, asentado, fijado para vivir en un lugar y en un pueblo, él se muestra sin embargo exterior, apartado, diferente. Así concentra sobre su persona las tensiones, los rechazos, la hostilidad que al interior de cada uno y en el seno de diversas naciones suscita la imagen del otro».[116]

En Oberammergau (cfr. *supra*), a comienzos del siglo XIX, no se ha reflexionado mucho sobre el sánscrito. Pero, en escena, el resultado es idéntico, la raíz judía del cristianismo ha desaparecido. Se pasa, en efecto, directamente de Adán y del pecado original a Jesús. La Alianza, la elección, el don de la Torah, la genealogía judía de Jesús han caído en el foso de la ocultación colectiva. En su versión popular, el «mito ario» hace desaparecer aquí las raíces judías del cristianismo, como si el judaísmo se hubiera convertido ya en ese cadáver estorboso del que no se sabe cómo desembarazarse. El padre Joseph Görres, quien monta a principios del siglo

XIX el espectáculo de *La Pasión* en Oberammergau, firma en 1836 una obra titulada *La Mística cristiana*. «Ese pueblo violento, escribe sobre los judíos, inflamable y constante en sus pasiones, después de haber desconocido su alto destino, fue condenado […] a vivir cautivo entre los otros pueblos de la tierra, con el fin de servirle de testigo al cristianismo, siguiendo la expresión del papa Inocencio III»[117].

Si la Iglesia no habla siempre con una sola voz, resta el hecho de que sus voces discordantes han sido generalmente sofocadas. Como muestra la suerte reservada en el siglo XVII a Richard Simón, especialista de estudios bíblicos, y autor en 1678 de una *Historia crítica del Viejo Testamento*. Simon no encierra al pueblo judío en la imagen del pueblo-testigo teológico y fosilizado. Los judíos constituyen a sus ojos un pueblo depositario de una fe viva, y no la marca de un pasado superado. Pero la obra de Richard Simón ha sido olvidada, a tal punto su percepción chocaba frontalmente con la imagen oficial de una Sinagoga con los ojos vendados y con la flecha rota. Más tardía, la voz de Ignaz Goldziher (1850-1921) ha desaparecido igualmente de la «memoria oficial». La fabricación de mitos, explicaba, es lo propio de la especie humana, de todos los pueblos, no más de los arios que de los otros. La diversidad de los comportamientos no es la prueba de una jerarquía de los grupos humanos, sino el signo, al contrarío, de una común pertenencia a la humanidad. Era postular ahí la unidad de la especie más allá de la diversidad de las costumbres humanas. El monoteísmo, para Goldziher, es la expresión de un momento de la historia humana, pero no constituye la esencia de un pueblo o de una raza. Refractario a las concepciones esencialistas o racistas del comportamiento humano, todo es cultural a sus ojos. Por eso se rebela contra el racialismo e invita al Occidente cristiano a reconocer que la invención del monoteísmo por parte de los hebreos los vincula a la cultura europea.[118] Que en consecuencia la fosa semitas-arios es una construcción artificial, un señuelo ideológico. Son sin embargo las opiniones de Renan las que se impondrán para constituir en Europa, antes de la Gran Guerra, el fondo común de un pensamiento dominante en el que la corriente racialista ha acabado por imponerse.

En 1859, cuando Charles Darwin acaba de publicar *El origen de las especies*, el lingüista suizo Adolphe Pictet (1799-1875) publica un *Ensayo de paleontología*, cuya visión subyacente constituye un leitmotiv ideológico de la segunda mitad del siglo XIX. Se trata de desjudaizar a Europa y al cristianismo inventándoles raíces arias. Se trata de retirarles a los judíos el «mérito» de la invención del monoteísmo, haciendo de este, mediante una

reconstrucción del pasado, la obra de los arios. Esta puesta a distancia de la parte judía de la herencia, es correlativa a la evolución «bio-logizante» del antijudaísmo en la segunda mitad del siglo XIX. El Occidente emancipa a «sus» judíos (a excepción de Rusia), al mismo tiempo que los vomita en el plano religioso y étnico con la invención de la «raza». De la misma forma en que, en otros dominios, el discurso de la Ilustración y el de la anti-Ilustración caminan paralelamente. Según Adolphe Pictet, la raza primitiva de los aryas (cuya cuna se sitúa en Irán) habría estado dotada de todas las cualidades que les faltaban a los hebreos. Para él, la «raza aria» tiende a confundirse con los pueblos cristianos de Europa. Tras él, los relatos, tesis y ensayos a la gloria de la arianidad, y del arianismo, del pueblo ario y de los indoeuropeos se multiplican, y todos pretenden demostrar la evidente superioridad de las raíces arias del Occidente con respecto a una herencia judía de la que Europa quiere desembarazarse. La nación judía de antes se convierte en la «raza judía».[119] Desde el momento en el que los judíos son emancipados, va no se los puede excluir civilmente. Y religiosamente tampoco, desde que se ha salido de la edad teológica. Es entonces en nombre de la raza que Europa, esta vez, excluye a los judíos inventando el mito ario. Como la España que, después de haber convertido a sus judíos, había inventado la noción de «pureza de sangre» con el fin de desembarazarse de ellos todavía. Todo va a suceder como si, convertido o emancipado, el elemento judío, no pudiese ser aceptado por una civilización que había hecho de su rechazo su piedra angular.

Hacer la economía de la «parte judía»

«Jesús no tiene nada de judío», anotaba Renan[120] en uno de los carnets preparatorios de su *Vida de Jesús*. El mérito del Oriente le corresponde al Occidente, la herencia judía es una ilusión. Hay que liberar a Jesús del judaísmo, arianizar al Cristo, y liberar al Occidente de ese legado. La tentación marcionista[121] es permanente en Renan, subraya Maurice Olender, él vuelve a ello sin fin en unos escritos científicos en los que el judaísmo figura esa mancha original que hay que borrar. Esta visión, lugar común del pensamiento occidental de finales del siglo XIX, se reencuentra en numerosos paladines del antisemitismo europeo: «Gracias a las investigaciones de la ciencia moderna, le escribe Richard Wagner a Franz Liszt el 7 de junio de 1855, se ha logrado demostrar que el cristianismo puro y sin mezcla no es

más que una rama del venerable budismo».[122] Dándoles un ropaje científico a ciertos prejuicios antijudíos, Renan pretende reducir la herencia judía en la génesis del cristianismo a un epifenómeno, por ejemplo cuando escribe que el «judaísmo no ha sido más que el brote sobre el que la raza aria ha producido su flor (el cristianismo), la religión de los pueblos civilizados».[123]

Renan sueña con reunir la Ilustración y el Evangelio por encima de la Iglesia, y sobre todo más allá del judaísmo, que él considera como un «tronco seco»[124] (*sic*), una fe fosilizada, una raíz muerta. Al tratar de arianizar al cristianismo, Renan no se quiere ni católico ni cristiano, sino racial y europeo. Detrás de la apología aparente del cristianismo se dibuja el apego a las raíces celtas y germánicas del Occidente que él ama. De ahí, la necesidad de acabar con una herencia judía que sigue siendo a sus ojos extranjera a Europa por la sangre y por el suelo. Pero el maestro de Téguier permanece ambivalente: al proponer identificar a los enemigos del judaísmo y los del espíritu moderno (apoyado en el tríptico ciencia-laicidad-república) en el que él se reconocía, Renan participaba también en el combate contra el antisemitismo emergente de los años 1880.[125]. Toda vez, cuando él habla en defensa del cristianismo, es de una Europa natural de la que habla, como cuando describe en estas líneas un Viejo Continente que los nuevos paganos pueden amar sin restricciones: «El cristianismo, eso es nosotros mismos y, lo que nosotros amamos más en él, es nosotros. Nuestras verdes y frías fuentes, nuestros bosques de robles, nuestras rocas han colaborado en él».[126] Lejos de ser el privilegio de tal o tal nación, esa corriente «desjudaizante» de los orígenes del cristianismo es ampliamente europea.

Estas consideraciones no están confinadas a unas esferas intelectuales etéreas. La preocupación por la «arianización», después de los siglos de diabolización, confirma el rechazo casi definitivo por parte de Europa de su herencia judía. Evocando la pareja semitas-arios inventada por estos estudios eruditos, Jean-Pierre Vernant anota en efecto: «En los dos espejos-espejismos, acoplados y disimétricos, en los que los eruditos europeos del siglo XIX tratan, proyectándose en ellos, de discernir los rasgos de su propia figura, ¿cómo podríamos nosotros el día de hoy no ver, como en el trasfondo obscuro de un cuadro, perfilarse la sombra de los campos y subir el humo de los hornos?».[127]

La impotencia de la razón: una pasión sin fin

Cuando los *Protocolos de los Sabios de Sión* iniciaban, a partir de 1917, la carrera que sabemos, las autoridades judías, las que fueran, académicas, políticas o religiosas, iban a esforzarse en demostrar la falsedad del «documento» argumentando paso a paso. Desde 1921, había sido aportada la prueba del carácter ficticio y falaz de ese texto. En Londres, el propio *Times* se retractaba, después de un año apenas de haberlo titulado sobre el «documento que abruma a los judíos». Pero esos esfuerzos, con todo, resultaron vanos. Y por más esfuerzo que se hizo para probar la falsedad del documento, los *Protocolos* no dejaron por ello de proseguir su carrera. Desconsiderados por un tiempo solamente por haber sido el libro de cabecera de Goebbels y de Hitler, quienes los evocaban regularmente, los *Protocolos* son actualmente difundidos más que nunca.[128] La razón se ha mostrado impotente para frenar una patología colectiva. Algunos años antes de su muerte, el historiador alemán Theodor Mommsen (1817-1903), especialista de la antigüedad latina, y uno de los raros grandes intelectuales de su país que rechazaron el antisemitismo, expresaba su lasitud desengañada con respecto a la eficacia de ese combate. «Se equivoca si piensa que la razón tiene algún poder, escribía él a un corresponsal. Antes, también yo lo creía, y he seguido protestando contra esa bajeza monstruosa que es el antisemitismo. Pero no sirve de nada, absolutamente de nada. No importa lo que yo mismo o quien sea podamos decirle, los argumentos empleados serán siempre, en último análisis, argumentos de lógica y de moral; y ningún antisemita es sensible a ellos. Los antisemitas no escuchan sino a su odio y a sus celos, sus instintos más bajos. Nada más cuenta para ellos. Están sordos a la voz de la razón, del derecho y de la moral. No se los puede influenciar […]. Es una epidemia terrible como el cólera: no se la puede ni explicar, ni curar. Solo queda esperar pacientemente que su veneno se consuma él mismo y pierda su virulencia»[129].

Siglos atrás, la razón se había mostrado ya igualmente impotente para refrenar las mitologías proveedoras del crimen, comenzando por la obsesión de la «pureza de sangre» en España. Eruditos cristianos españoles, nacidos católicos (y católicos de siempre), se habían empero esforzado en el siglo XVIII en desmontar la locura de ese razonamiento (cfr. *supra*). En vano. La «pureza de sangre» no será excluida de los códigos oficiales de España sino hasta 1860.

Henri Méchoulan[130] ha mostrado antaño que la crítica de los estatutos de *limpieza de sangre* no se limitó al campo ibérico. En la primera mitad del siglo XVI en efecto, el franciscano francés Henri Mauroy los atacaba

directamente[131] calificándolos de impíos, evocando incluso la injuria «hecha a nuestros hermanos judíos». Y añadía que el mundo cristiano tenía una deuda particular con los judíos: «¡Honrad la raza de los Hebreos!». Él reviraba en fin la locura española contra ella misma dirigiéndose directamente al arzobispo de Toledo, Silíceo, uno de los partidarios más empecinados de los estatutos: «Si vosotros permanecéis incurables, nosotros evitaremos vuestra sociedad para no ser infectados, manchados y contaminados por el contagio de vuestra enfermedad hasta que recuperéis la salud».[132]

La crítica fue así de virulenta en la España misma. El pensamiento de Fadrique Furió Ceriol[133] (*Institutionum rhetoricarum*, Lovaina, 1554, y sobre todo su obra mayor publicada en 1559, *El Concejo y consejeros del Príncipe*), toda ella dirigida contra los estatutos, hace de paso la apología de la «erudición judía»: «Es una de las señales más asombrosas del espíritu ruin la de expresarse odiosamente mal de su adversario o de los enemigos de su príncipe, o de aquellos que son de una confesión diferente, o de los extranjeros, sean judíos, moros, gentiles, cristianos. En efecto, el espíritu superior ve en todos los países que hay una legua y hasta más de mal camino. En todas las partes del mundo, el bien y el mal coexisten».[134] Después de Ceriol, otros autores salieron a la palestra, uno de ellos fue Mateo López Bravo, quien firma en 1818 *De Rege et regendi ratione*. La fortaleza racial no fue sin embargo quebrantada, y la obsesión de la mancha perdura porque es el menos controlable de los miedos. En la primera mitad del siglo XVII, Femando Matute y Francisco de Amaya critican la *limpieza de sangre* estimando que esa obsesión confirma la decadencia (confirmada) del país. «Nadie es más noble que otro si no es por el espíritu, escribe Amaya en *Desengaño de los bienes humanos* (1861). El que desciende de una ilustre familia y mide en siglos la grandeza de su casa, ese es más conocido que noble. Uno solo fue el padre de todos; descendemos de un mismo barro, iguales en naturaleza»[135].

Mil y mil libros han sido escritos para refutar el antisemitismo y demostrar su inanidad. En vano. En vano esos amplios alegatos a favor de una razón que asiste, impotente, al espectáculo de su derrota. Los contemporáneos les conceden fe a sus mitos, incluso a los más asesinos, tanta es la necesidad que tienen de creer en dios, aunque se les demuestre su inanidad. Tratar de probar la inexistencia del complot refuerza paradójicamente su rumor. La razón racional permanece desarmada frente a la peste emocional.

El rechazo hace sociedad. Expulsando al judío, el mundo se purga de su propia violencia. Cuando Pinsker escribe en ¡*Autoemancipación*! (1882) que los judíos son en adelante «el pueblo elegido por el odio universal», señala la

función de víctima emisaria que le permite al mundo ir derecho. Pero, si la víctima se rebela y no juega más su rol, la economía psíquica de un mundo que hasta ese momento funcionaba en su detrimento, es perturbada por ello. Convirtiéndose en el doble que cristaliza el odio o la fascinación, el judío es el doble de una humanidad occidental que hace de él el objeto privilegiado de su odio. La función agregativa del rechazo juega aquí plenamente. El odio del judío, presentía Pinsker, hace sociedad. «Ahí donde algunos instantes atrás había mil conflictos particulares, escribe René Girard en *La Violencia y lo Sagrado,* mil parejas de hermanos enemigos aislados los unos de los otros, hay de nuevo una comunidad, toda entera una en el odio que le inspira uno de sus miembros solamente. Todos los rencores dispersos sobre mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, van ahora a converger en un individuo único, la víctima emisaria»[136].

Es por eso que, frente al antisemitismo, nuestro esfuerzo racional es de poco peso. No tiene casi ningún efecto sobre esas raíces emocionales, que son las más ocultas. Para Joshua Trachtenberg,[137] la «concepción medieval» del judío persiste hasta nuestra época. Por «medieval», explica, no hay que entender una noción clásicamente cronológica, sino una acepción mental, esta concepción particular de la Europa cristiana en la que el judío es la figura privilegiada del Maligno. Los motivos de queja acumulados contra los judíos son con frecuencia de factura racional (ellos son codiciosos, avaros, orgullosos, egoístas, etc.). Pero esa letanía no tiene ninguna relación con el odio dirigido contra ellos, el cual tiene su fuente *también* en lo más profundo del malestar identitario de cada uno. De ahí, el espectáculo patético, repetido al infinito, que ve a tantos espíritus brillantes argumentar con fuerza para demostrarle al antisemita que está equivocado. Que los judíos tienen ciertamente defectos, como cada uno de nosotros, pero que en el fondo, etc. Léon Poliakov veía en el antisemitismo «el deseo de volver a encontrar la euforia del estadio arcaico previo a la individuación, el estadio del “narcisismo primitivo” cuando […] el ser humano tiene el sentimiento de no formar sino uno con el universo que le rodea, de ser orgánicamente todo, de ser panteísticamente Dios».[138] Para Emmanuel Levinas, existe una irreductibilidad del antisemitismo que no es, explica, «ni la simple hostilidad que siente una mayoría con respecto a una minoría, ni solamente una xenofobia, ni un racismo cualquiera, así sea este la razón última de esos fenómenos derivados de él. Porque él es la repugnancia a lo desconocido del psiquismo del otro, al misterio de su interioridad o, más allá de toda

aglomeración en conjunto y toda organización en organismo, a la pura proximidad del otro hombre, es decir a la sociabilidad misma».[139]

El Occidente cristiano se ha nutrido intelectualmente de la presentación del judío como Maligno. El espectáculo de las Pasiones fue durante mucho tiempo el único alimento intelectual de un pueblo de analfabetos, y *La Pasión* de Oberammergau no fue a este respecto sino la punta emergida de un iceberg. El judío, Mal encarnado, agente de Satán, luego el mismo Satán; una inmensa mayoría de occidentales se ha adherido a esta visión durante siglos. ¿Cómo podría este discurso no haber dejado huellas? Unos surcos profundos incluso, en los que se ha moldeado una parte de la cultura profana para dar asidero el día de hoy a una pasión antisionista fuera de proporción con el conflicto real que se juega sobre ese trozo de tierra. Extraña superposición de los discursos.[140]

Capítulo 3
¿UNA CUESTIÓN ALEMANA?

> Alemania, que gusta de ir al fondo de las cosas, no puede hacer una revolución sin trastornarlo todo de arriba abajo. La emancipación del alemán, es la emancipación del hombre.
>
> KARL MARX, *Tesis sobre Feuerbach* (1843)[1]

1. Hacia la anti-Ilustración: ¿una particularidad nacional?

Las grandes «cacerías de brujas» que han marcado a la edad moderna en Europa han sido desencadenadas esencialmente en el Santo Imperio romano germánico a partir de 1580. Alemania parece en efecto más afectada por este fenómeno que otras comarcas de Europa. Una poderosa «cultura del diablo» se ha desarrollado ahí a partir del siglo XVI, de la que dan testimonio, por ejemplo, numerosas declaraciones de Lutero. Marcada por un clima de ansiedad, la Reforma protestante ha sido nutrida ahí por una espera escatológica en la que parece haberse dibujado una especificidad alemana en materia de «causalidad diabólica». Para muchos historiadores, ese clima de miedo parece por lo demás haber estado más difundido en tierra protestante que en tierra católica. En 1625, en el catálogo del librero Georg Drandius de Fráncfort del Meno, se censaban 89 obras de escatología de las que 68 habían sido redactadas por luteranos, 20 por calvinistas y una sola por un católico.[2] En la Alemania protestante, explica Jean Delumeau, la literatura demoníaca reemplazaba con frecuencia a las «Vidas de Santos». 231.000 ejemplares de obras relativas al diablo habrían sido impresas en Alemania en la segunda mitad del siglo XVI. Ese clima de miedo está relacionado con los trastornos provocados por la Reforma, y más todavía por la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), que, antes del siglo XX. sigue siendo la mayor catástrofe de la historia alemana. El miedo al diablo redobla entonces en intensidad. Lutero percibía ya al mundo entero como una fuente de peligro: «El diablo, puesto que no es solamente un mentiroso (cfr. Juan, VIII, 4), atenta sin cesar contra nuestra propia vida, escribe en su *Gran catecismo*, y descarga su cólera en nosotros causando accidentes y daños corporales. De ahí viene que a más de uno le rompa el cuello o le haga perder la razón; a algunos, los ahoga en el agua, y son muchos los que empuja al suicidio y a muchas otras desgracias

atroces. Es por eso que, en la tierra, nosotros no tenemos otra cosa que hacer que implorar sin cesar contra ese principal enemigo. Porque si Dios no nos salvaguardase nosotros no estaríamos, ni siquiera una hora, al abrigo de sus golpes».[3] La visión del hombre hundido en el mundo que desarrolla el luteranismo probablemente ha favorecido la obediencia al orden establecido, explica la historiadora Rita Thalmann, precisando que «el luteranismo establece una disociación entre la libertad interior del creyente vivida por la sola fe (*sola fide*) en la gracia divina, y la sumisión al reino terrestre de la autoridad querida por Dios para mantener el orden en un mundo regido por la violencia y por el pecado. Doctrina de los dos reinos que encierra al creyente en una suerte de determinismo existencial».[4]

El fracaso de la Ilustración

El rechazo de la Ilustración (*Aufklärung*) ha constituido una de las particularidades del desarrollo intelectual de Alemania en el siglo XIX. En *El anticristo* (1888), Nietzsche escribía pensando específicamente en Lutero y en la Reforma: «Los alemanes han hecho perder a Europa la última gran cosecha de cultura que ella habría podido recoger —el Renacimiento—». La oposición a Roma ha puesto a la luz la fosa cultural que ha separado durante mucho tiempo a Alemania del Occidente, y es con toda intención que el día de hoy el historiador Heinrich Winkler, quien cita esa declaración de Nietzsche, da como subtítulo a su *Historia de Alemania de los siglos XIX y XX*: «El largo camino hacia Occidente». Un lazo corre, en efecto, desde la impotencia contemporánea de la Ilustración para edificar en Alemania una sociedad democrática, hasta las angustias demonológicas del siglo XVI. Al igual que el vínculo parece convincente entre estas características y la influencia del «mito ario» en la Alemania de antes de 1945.

Después de las derrotas de Jena y de Auerstadt (1806), el romanticismo político alemán rechazó el racionalismo de la *Aufklärung* y las ideas de la Revolución francesa. La obra de Johann Gotlieb Fichte (1762-1814), en particular, ha contribuido a los primeros lineamientos de la era pangermanista. Denunciando la *Aufklärung* como destructora de la tradición, Fichte se inscribe en el *Sturm und Drang* romántico. Al igual que muchos intelectuales alemanes de esa época, invoca la «superioridad moral y cultural» de su país. Jacobino, él esperaba ver advenir en Alemania un levantamiento revolucionario y nacional que no se ahogase en el «universalismo de la

Ilustración». Los alemanes constituían a sus ojos el *Urvolk*, el «pueblo original», y la lengua alemana, la *Ursprache*, la «lengua original». Resta que, como lo escribe Hannah Arendt, «esta insistencia en un origen tribal común como condición esencial de la identidad nacional, formulada por los nacionalistas alemanes durante y después de la guerra de 1814, y el acento puesto por los románticos en la personalidad innata y la nobleza natural, le han preparado intelectualmente el terreno al pensamiento racial en Alemania».[5]

Este rechazo de la Ilustración permite comprender mejor la oposición difundida en el pensamiento alemán entre cultura y civilización. Para una parte importante de esta tradición, en efecto, la cultura, marcada por la preocupación de la trascendencia, se encarna en Grecia y en Alemania. Mientras que la civilización representa, por su parte, la sola preocupación por la vida material, el alma de un mundo sin alma: es Roma contra Atenas, Francia y los Estados Unidos opuestos a Alemania… A todo lo largo del siglo XIX, y hasta el fin del III Reich, esta distinción seguirá siendo un lugar común del pensamiento alemán.

A comienzos del siglo XX. Oswald Spengler (1880-1936) afirmaba que la civilización representaba la dominación urbana sobre el mundo del arraigamiento, «una dureza, una dureza romana que está imponiéndose en el mundo entero».[6] Sin pegarle el epíteto de «romana», «dureza» remite aquí a la idea de una reificación de las relaciones sociales. En la estela de Nietzsche, Heidegger presentaba, como lo advierte Domenico Losurdo, «el ideal de felicidad del mayor número como el punto extremo de la degradación y de la masificación del mundo moderno». La «felicidad» se opone en él a la «trascendencia», al sacrificio y a la guerra. Como si una sociedad que recusara la felicidad y la Ilustración debiese permanecer extranjera a la preocupación por la vida lo mismo que al concepto universal del *hombre*. Doble escollo con el que se pavimentará el camino de la catástrofe alemana del siglo XX.

El rechazo de las figuras del individuo y de la felicidad, explicaba Leo Strauss, habría constituido una de las constantes de la filosofía alemana: «Oponiéndose a la identificación del bien moral con el interés personal, incluso ilustrado, escribía en *Nihilismo y política*, los filósofos alemanes insistieron en la diferencia entre el bien moral y el interés personal, entre lo *honestum* y lo útil: ellos insistieron en el sacrificio de sí y en la negación de sí; ellos insistieron tanto en ese punto que acabaron por olvidar el fin natural del hombre, que es la felicidad; la felicidad y la utilidad, lo mismo que el

sentido común, se convirtieron casi en temas proscritos en la filosofía alemana».[7] Con Leo Strauss, son muchos los analistas del pensamiento alemán que van a ahondar en la idea que consiste en despreciar «los fines de la vida humana tal y cómo los ve el sentido común».[8]

En el discurso alemán sobre la cultura, el hombre es en primer lugar un sujeto *arraigado* antes de ser el sujeto de derecho de la Revolución francesa. No se trata de entender aquí el arraigo en el sentido de una práctica, sino en el sentido de un rechazo. Para numerosos intelectuales de más allá del Rhin, incluso en el corazón del siglo XX entre los militantes antinazis, no hay más humanidad que la occidental. Y si existen grados de humanidad, como se esfuerza en demostrarlo una ciencia taxonómica que jerarquiza, lo universal tiene ahí muy poco sitio. Así, el día está próximo en el que el intelectual judío occidental se preguntará dónde podrá él arraigar.

La Alemania romántica del siglo XIX recusa la Revolución francesa. En 1799, las tropas francesas ocupan Baviera y prohíben el espectáculo de *La Pasión* de Oberammergau (cfr. *supra*). En 1801, el representante de la «Gran Nación» juzga esos Misterios «extremadamente repugnantes»[9] en su mismo principio. Pero, con el triunfo de la reacción en 1815, el espectáculo se impone de nuevo y, por primera vez, unos delegados del Estado bávaro asisten incluso a su apertura.

Batida por los ejércitos de la Revolución, y recusando la Ilustración, Alemania parece entonces encerrarse en ella misma para recuperarse apoyándose en el corazón del arcaísmo. Más tarde se calificará a esta regresión de «camino particular» (*Sonderweg*). La imagen casi caricatural de una nación enamorada del orden sería la «consecuencia permanente de la guerra de los Treinta Años […], el temor de ver hundirse todo orden establecido, el miedo del caos y de la soldadesca extranjera, del fratricidio y de la guerra civil, del apocalipsis».[10] Con el fin de comprender el *Sonderweg*, a veces también se ha invocado una educación «tradicional» juzgada rígida y autoritaria. Desde mediados del siglo XVIII, en efecto, Prusia era un Estado de soldados (se contaba entonces un soldado por cada trece habitantes, contra uno por sesenta en Austria). Georges L. Mosse[11] comparaba gustoso la educación inglesa, en la que los grandes tomaban a su cargo a los pequeños, y los profesores tenían la misión de iniciar a cada uno en el camino de la autodisciplina, con la educación alemana en la que, en el seno del *Gymnasium*, los alumnos habrían estado totalmente sometidos a la autoridad de sus maestros. Mosse explicaba que, a la inversa de la educación británica, la educación alemana habría privilegiado la obediencia en

detrimento de la responsabilidad individual. Peter Gay no está lejos de compartir este análisis, al estimar que, hacia 1900, la educación alemana habría estado basada sobre todo en la violencia de los padres y de los maestros: «Ellos no dudan nunca en infligir a sus hijos, escribe de los padres de familia alemanas, así como a los alumnos de los que están encargados, sin la menor piedad ni la menor duda, correcciones que parecen procurarles el mayor placer». Evocando los castigos corporales, añade: «Todos cumplen esos actos de brutalidad con una alegría evidente».[12] ¿Se trata de una reconstrucción histórica dictada por el siglo XX, cuando se sabe que la educación inglesa era también «reputada» por la violencia de los castigos corporales? Resta de cualquier manera que ese autoritarismo educativo parece haber sido percibido muy pronto por los mismos contemporáneos. En Francia, el joven sociólogo Robert Hertz (cfr. primera parte) escribía desde el frente a su mujer Alice el 23 de septiembre de 1914: «Es efectivamente esta voluntad de no reflexionar, de no discutir el orden establecido, lo que ha hecho la grandeza, pero quizás también la pérdida de Alemania».[13]

Veinticinco años después del hundimiento del III Reich, en el umbral de los años 1970, los psicoanalistas Alexandre y Margarete Mitscherlich llegan a conclusiones finalmente bastante cercanas. A sus ojos, la educación alemana durante mucho tiempo estuvo emparentada con un «amaestramiento» (*sic*, *op. cit.*, p. 93): «La educación-amaestramiento, entre más estrictamente es practicada, conduce más seguramente a grandes esfuerzos de rechazo, por miedo del otro. Todo modelaje de sentimientos se efectúa más o menos de forma conformista y automática, y permanece impermeable a la conciencia crítica».[14] Alexandre y Margarete Mitscherlich hablan más lejos de «servilismo rígido» (p. 118), y añaden que «en todos los medios, la educación se reduce a exigir una obediencia sin cuestionamientos» (p. 121). «Bajo Hitler, prosiguen, […] los alemanes se impusieron a ellos mismos el rol del niño que no tiene que hacer más que obedecer, y encontraban en ello su felicidad. Es verdad que esa felicidad no hace más que cubrir el terror que inspira la omni-potencia temible del Führer-padre-Dios. Este terror, a su vez, nos obliga a buscar nuestra salvación en el conformismo, dicho de otro modo en el prejuicio» (*op. cit.*, p. 127). Sobre esta cuestión crucial de la educación y del rol que ella ha jugado en el *Sonderweg*, en 2005, un historiador contemporáneo de Alemania no está lejos de compartir el análisis de los esposos Mitscherlich: «Es a partir del momento en el que han abandonado el modelo humboldtiano de la *Bildung* (la cultura como aprendizaje de sí

mismo) para exaltar la *Kultur* alemana […] que los alemanes han sido capaces de todas las derivas —filosóficas y políticas—».[15]

La educación alemana «tradicional» debe mucho al «padre» de la gimnasia patriótica, Ludwig Jahn, quien había redactado en 1810, en la estela de la derrota ante Francia, *Das Deutsches Volkstum*. Jahn reemplaza la palabra «gimnasia» por la más germánica de «*Turnen*». Alemania fue, en efecto, el único país de Europa que trató de adaptar la mayor parte de las palabras de etimología griega o latina. La meta del *Turnen*, afirmaba Jahn, es la de «generar el hombre entero, realizar el hombre alemán y la patria alemana».[16] El *Turnen* va a convertirse rápidamente, en efecto, en el agente principal de la educación patriótica y moral. La educación física no es un asunto individual, ni menos todavía cosa de desarrollo personal,[17] es una cuestión colectiva en la que deben cristalizar el alma del grupo y el alma de la nación mediante la exaltación del sentimiento de pertenecer a una «raza de señores». Por encima del cristianismo, de la Biblia y de la Tierra santa, la búsqueda de los «orígenes arios» (cfr. capítulo 2) se suma a concepciones que nutren el pangermanismo y el racismo subrayando la idea de un pueblo conquistador al que sus cualidades naturales le confieren, por *derecho*, la dominación sobre la especie humana

Romanticismo y nación elegida

Alemania se ha visto durante mucho tiempo como una «nación elegida». Ese mito ha favorecido el culto de la élite. Fichte hablaba de «transformar al género humano […] de criaturas terrestres y carnales a espíritus puros y nobles».[18] Desde 1800, Ludwig Jahn había publicado (bajo seudónimo) *Estimular el patriotismo en el imperio prusiano*. Él fundaba y defendía ahí la noción de *Volkstum* («etnicidad»), explicando que dos pueblos solamente habían asimilado la «santa idea de la humanidad», los griegos y los alemanes. En *Deutsches Volkstum* (publicado esta vez con su nombre, en 1810). al igual que Fichte, él asigna a los alemanes la misión de liberar a la humanidad: «Difícil de aprehender, más difícil de cumplir, tal es el oficio sagrado del que hace la felicidad al mundo —pero es una voluptuosidad de la virtud, una divinidad humana la de bendecir la tierra en calidad de Salvador, y la de plantar en los pueblos el germen de la humanización».[19] Tomando apoyo en la nación en gestación, la noción de elección es correlacionada pronto con la de *raza*. Ella desemboca en la guerra. Es necesario que la humanidad reconozca «la superioridad del espíritu alemán» y acepte dejarse guiar por

Alemania. A defacto de ello, la intervención de Dios se impondría. Los sueños de poder toman entonces cada vez más ventaja con respecto a la realidad.[20] Heinrich Winkler explica que, en algunos pensadores alemanes, la antigua reivindicación universal del Santo Imperio romano germánico se había «transformado en pretensión del pueblo alemán de ser *el* pueblo del género humano». Los nacionalistas alemanes de principios del siglo XIX han secularizado los «motivos religiosos de la misión alemana»,[21] prosigue. Entre ellos, el teólogo evangélico Ernst Moritz Arndt quien, en un texto inmediatamente posterior a la derrota de Jena, defendía una concepción cerrada y belicosa de la nación alemana: «Formar *un* pueblo, experimentar un sentimiento por *una* causa, reunirse blandiendo la espada sangrienta de la venganza, tal es la religión de nuestro tiempo; esta fe los volverá unidos y fuertes, ella los hará triunfar del demonio y del infierno […]. La religión suprema, es la de vencer y morir por la justicia y por la verdad, vencer o morir por la causa sagrada de la humanidad, que toda tiranía reduce al vicio y a la ignominia. La religión suprema, es preferir la patria a los señores y a los príncipes, a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos. La religión suprema, es dejar a sus nietos un nombre honorable, un país libre, un espíritu orgulloso. La religión suprema es preservar, mediante su sangre más cara, lo que ha sido adquirido mediante la sangre más cara y la más libre de sus padres. De esta santa cruz de la liberación del mundo, de esta religión eterna de comunidad y de gloría, que el propio Cristo ha predicado, hagan su estandarte y, después de la venganza y de la liberación, apórtenle al Dios tutelar las ofrendas risueñas bajo el roble verdoso, sobre el altar de la patria».[22]

El romanticismo está de moda en Europa hacia 1820, y lo está más aún en Alemania en donde el espíritu nacional (*Volksgeist*) es desde entonces inseparable del rechazo de la Ilustración, del extranjero y de los judíos. En la primera mitad del siglo XIX ya, el nacionalismo alemán se había mostrado más agresivo, en particular en el seno de una burguesía cultivada inclinada «a reclamar una Alemania poderosa susceptible de dominar el continente»,[23] Después de la victoria de 1870 contra Francia, uña gran parte de la opinión alemana, incluso en los medios eclesiásticos, está animada por la convicción de que Dios guía el destino de su país. Después de 1870, aún más, Alemania aparece como una nación elegida desde la Reforma: Dios ha elegido a Alemania para realizar su voluntad en la tierra. El poderío alemán se ha vuelto su brazo armado, y la historia entera (en la cual, hacia 1900, Alemania parece triunfar) el tribunal de Dios.[24] Antes de la Gran Guerra, era corriente

citar esta frase pronunciada por Bismarck en el Reichstag el 6 de febrero de 1888: «Nosotros, los alemanes, tememos a Dios, pero a nada más en el mundo, y es efectivamente el temor de Dios el que nos hace amar y cultivar la paz»,[25] aunque solo reteniendo la primera parte. Este «espíritu del tiempo» explica el éxito conseguido en 1901 por la obra de Chamberlain *La Génesis del siglo XIX*.[26] Guillermo II se muestra lírico cuando le escribe al autor el 31 de diciembre de 1901: «Yo sentía por instinto que nosotros, los jóvenes. teníamos necesidad de otra formación para servir al nuevo Reich. ¡Nuestra juventud oprimida carecía de un libertador como usted! ¡El que nos ha revelado la fuente indo-aria, pues nadie la conocía! Así pues, el arianismo germánico original (das *Urarische-Germanische*) que dormía en las profundidades de mi alma debía afirmarse al precio de un duro combate. Se manifestaba en mi hostilidad abierta contra la “tradición”, se expresaba con frecuencia de una forma rara, o de una manera informulada. trataba de revelarse, porque era más que un presentimiento obscuro e inconsciente. Y entonces llega usted, y con un golpe de varita mágica pone orden en el caos, luz en la oscuridad; usted explica lo obscuro, usted indica los caminos a seguir para la salvación de los alemanes, y por lo mismo, para la salvación del género humano».[27]

El ideal de la guerra

El empuje romántico, que se conjuga aquí con la sed de pureza y de trascendencia viril, forma parte de la corriente que valoriza la guerra (cfr. primera parte). El «Movimiento de la juventud alemana», fundado en 1901, al igual que otros grupos de jóvenes, cultiva a sus anchas este «espíritu germánico» puro, viril y guerrero, fundado en la sobriedad y en la abstinencia sexual. El cual conduce a exaltar las experiencias que rebasan nuestro horizonte cotidiano. Como él busca más allá de la Biblia, en el «mito ario», los orígenes «puros y elevados» de los germanos. La romantización de la violencia impregna a parte de la literatura alemana, antes y después de 1914, comenzando por las obras de Ernst Jünger, quien evoca la guerra como una «borrachera irresistible» a la que se abandona «la bestia» (humana) como en una «orgía embriagadora».[28]

La Gran Guerra va a radicalizar la crítica alemana de la modernidad surgida de la Revolución francesa. Se opondrán durante mucho tiempo, en Alemania, «las ideas de 1914» alas «ideas de 1789». La cultura alemana de

los primeros decenios del siglo XX se presenta dividida así de una forma extraña, y esa ruptura contribuirá a nutrir una forma de huida fuera de la realidad. Al mismo tiempo en que desarrolla, antes de 1914, la segunda potencia industrial del mundo, cierta Alemania pretende arreglar sus cuentas con la técnica, y rechazar la máquina y la época mecanicista. En nombre de la *Kultur*, la Alemania wilhelmiana entra en guerra en 1914 contra la *Zivilisation*, el reino de lo útil y de lo material. En el nombre de la *Kultur* todavía, pretende encarnar una forma acabada de trascendencia, como si se tratara ahí de la elección a la que aspira. De ahí, la ostentación de fuerza del que se cree predestinado a dominar el mundo. Pero la guerra alemana contra la *Zivilisation* debe sin embargo ser comprendida como una rebelión de retaguardia contra la masificación democrática de las sociedades modernas. Ese contexto favorece la proliferación de las especulaciones ocultistas, teosóficas o espiritistas que, en esa búsqueda de una religión nueva, experimentan todas la misma angustia. Pero esas especulaciones, anota Léon Poliakov, adquieren en Alemania «un giro agresivamente neopagano, al mismo tiempo que patriótico o *volkisch*».[29] Así, cierta esquizofrenia es mantenida al otro lado del Rhin, una fosa extraña y muy abierta entre las normas intelectuales y la máquina de guerra, verdadera cumbre de tecnología y del poderío industrial que el II Reich ha puesto en marcha. Es también aquí donde tiene su fuente la «modernidad reaccionaria» con la que se ha tratado de caracterizar al III Reich, es decir, la desconexión entre la omni-potencia de la técnica y el reino de la Ilustración. Ernst Jünger reconcilia por su parte la técnica y una cierta ideología alemana de la trascendencia, de la pureza y de la elección. Con la guerra, en efecto, la técnica ya no es sinónimo, a sus ojos, de aburguesamiento (la *Zivilisation*), sino de fuerza puesta al servicio de la dominación. Aunque fruto de la Ilustración en muchos respectos, la máquina de guerra es de esa forma tomada contra la Ilustración. En otros términos, el guerrero alemán de Jünger se opone al tendero aburguesado de la *Zivilisation*.

Pero rehabilitar la técnica, eso es también reconsiderar la ciudad, el reino de la masa plebeya y del «nivelamiento» generalizado, todos ellos elementos constitutivos de la omnipresente «cuestión social». Para aprehenderla, hay que casar a la técnica y a las élites en una unión que dará cuenta del aspecto dual del régimen nacional-socialista, una máquina de guerra ultramoderna, puesta al servicio de los valores más arcaicos de la Alemania preindustrial. Este abismo da testimonio de la importancia de una corriente romántica que opone en permanencia la figura violenta del guerrero (y su «aptitud para el sacrificio») al supuesto lado pusilánime de la «vida burguesa». «La

admiración del guerrero como de un modelo, la preferencia incondicional dada al guerrero en cuanto tal, entre tanto, no es solamente auténtica, en el nihilismo alemán: ese es su “rasgo distintivo”».[30] Todo ocurre como si la crisis intelectual y moral abierta por la «muerte de Dios» no pudiese ser cerrada. La sed de trascendencia permanece presente, pase lo que pase, en lo más profundo de las sociedades desencantadas, y aparentemente guiadas por la sola razón.

Por el flanco de una apología de la violencia y de la guerra, esta ideología de la trascendencia reprueba el «confort burgués». El desencantamiento de la guerra europea en agosto de 1914 no será para ella una catástrofe, sino más bien el comienzo de una liberación del yugo «pequeño-burgués, familiar y feliz». Porque la vida es peligro, el que elimina el peligro de su vida, asegura, está muerto ya, pero no lo sabe. El burgués constituye la figura maldita de un universo mental que comparten numerosos intelectuales (Jünger, Spengler, el propio Thomas Mann a comienzos de la Gran Guerra) que han hecho suya esta mistificación del guerrero. La oposición del guerrero y del burgués enmascara en verdad la singular historia de la estratificación social de Alemania, un país en el que la burguesía, que con frecuencia se ha quedado en el umbral del poder político, se ha feudalizado y se ha militarizado. Max Weber explicaba cómo la burguesía alemana se había puesto, antaño, a adoptar los valores aristocráticos (títulos nobiliarios, adquisición de tierras señoriales). Él hablaba de «junkerizacion», al mismo tiempo que notaba que se asistía paralelamente a un «aburguesamiento» de algunas fracciones de la nobleza. La apología de la guerra, esa aventura aristocrática (en donde cristaliza la esencia de la aristocracia), traduce, en primer lugar, la derrota de las clases medias alemanas. La exaltación de un destino guerrero, imagen romántica si cabe, se opone al modo de vida supuestamente prudente de la burguesía. Unos veinte años más tarde, sin innovar de ningún modo, el nazismo heredará esta visión nostálgica y mistificada de un «mundo perdido».

Una parte importante de la cultura alemana estaba así impregnada antes de 1933 por la convicción de que el mundo era una guerra permanente entre los hombres y las civilizaciones. Que la condición humana no estaba marcada tanto por el sello del conflicto como por el de la guerra (en el sentido de la destrucción del otro). En 1912, el antiguo general von Bernhardi publicaba *Deutschland und der nächste Kriek* (*Alemania y la próxima guerra*). Reimpresa varias veces, y rápidamente traducida a varias lenguas, la obra tuvo un éxito considerable. Las numerosas referencias al darwinismo social aseguraban ahí que la guerra no era «solamente una necesidad biológica, sino

también una exigencia moral y, en cuanto tal, un factor indispensable de la cultura», incluso un «útil indispensable de la política y de la cultura». La obra terminaba con un poema de Arndt escrito en 1844:

Que tu espada de un timbre claro
Resuene con tu fortaleza estrellada;
¡Atraviesa toda la miseria
De esta confusión trastornada![31]

El 24 de julio de 1911. el jefe del partido nacional-Liberal, Ernst Bassermann, escribía a Alfred von Kiderlen-Waechter, secretario de estado para los asuntos exteriores: «[…] En presencia de una nación que, como la nuestra, está obligada a extenderse si no quiere ser ahogada por su excedente de población, eso no puede sino conducir a hacer de la guerra la única *ultima ratio*. Tal es el sentimiento de los medios de la nación que tienen un poco de cerebro».[32] La evolución hacia un asentimiento, incluso un llamado abierto a la guerra, era ya perceptible en el momento de la muerte de Bismarck (30 de julio de 1898), cuando más de 300 «asociaciones Bismarck» habían sido fundadas en todo el país, erigiendo más de 700 monumentos a la memoria del gran hombre. No era sin embargo el diplomático Bismarck el que retenía la memoria colectiva, sino el hombre de «sangre y de hierro», lo que de golpe da testimonio de una militarización de los espíritus. Nación «elegida de Dios», Alemania debía ejercitarse en la guerra para mejor cumplir su misión en el mundo. «La hazaña de Hegel fue hacer incontestable a los ojos de los alemanes que el recurso a la guerra en el interés del Estado era una acción caucionada por Dios», analiza el historiador John A. Moses.[33] «La guerra es la industria nacional de Prusia», anotaba ya Mirabeau a finales del siglo XVIII.

Las iglesias protestantes han participado plenamente en esta apología de la misión guerrera de Alemania. Algunos pastores han desarrollado argumentaciones que hacen de la guerra una de las expresiones del amor del Cristo. En 1906, el teólogo Ferdinand Kattenbusch (1851-1935) publicaba un panfleto intitulado *Das sittliche Recht des Krieges* (*El derecho moral a la guerra*). Amar al prójimo, explicaba, es también comprometerse a cambiar su comportamiento por su bien, si es necesario con el uso de la fuerza. Siendo Dios el árbitro de la historia, él revela su voluntad acordando la victoria a tal o a cual nación. Así el vencedor es su portavoz. La teología protestante alemana ha participado en una «militarización del pensamiento»[34] que sin duda ha facilitado la aceptación de la guerra, llegado el momento. Los

desarrollos teológicos sobre el rol de la guerra en la historia de la salvación de los pueblos responden a unas convicciones arraigadas en la conciencia alemana, incluso, y posiblemente sobre todo, en los medios religiosos. Entre las guerras de Liberación (1813-1814) y la unificación del Reich (1871), el siglo XIX ha visto en Alemania el «reencuentro de la historia sagrada y de la historia secular. Eso explica cómo la religión ha podido aceptar una violencia sin límite, cómo la guerra fue elevada al rango de prioridad y cómo el mensaje del Evangelio fue abandonado en provecho de los intereses nacionales».[35]

En 1945, en *La culpabilidad alemana,* Karl Jaspers resumía esta visión del mundo: «Mi estar-ahí quita del espacio a los otros, como los otros me quitan a mí. Toda posición que yo conquiste le quita al otro la posibilidad de reivindicar para él una parte del espacio limitado disponible. Cada una de mis victorias empequeñece al otro. Mi vida depende del combate victorioso de mis ancestros».[36]

Cuando Heidegger condena la modernidad, condena el liberalismo, la democracia, el socialismo y la masifícación del mundo. Pero, lo que rechaza en el fondo, hacia atrás, es la Revolución francesa, la religión cristiana y su substrato común y fundamental, el de la *unidad* de la especie humana. Es en esa Alemania que Karl Jaspers percibe, antes de la guerra, al individuo preso entre las redes de una sociedad de masas, en la que él deviene «una sola máquina». Nietzsche, explica Jaspers, habrá tenido el mérito de dibujar «el cuadro espantoso de un mundo moderno, […] la significación de la máquina, de la mecanización del trabajo, la significación del advenimiento de las masas».[37] Adelantándose a su tiempo, Jaspers describe aquí uno de los elementos del proceso psíquico que hará bascular a los «hombres ordinarios» del 101 batallón de la policía alemana hacia el horror de la matanza de masas en 1942.[38]

Cierta singularidad cultural alemana se reencuentra también en la concepción del duelo, que conduce con frecuencia a la muerte de uno de los adversarios (incluso de los dos), lo que rara vez ocurre en Francia. El honor está, aquí, aristocráticamente basado en la *sangre* cuando, en la burguesía, está en primer lugar basado en la *moral*. Lavada aquí con sangre, la afrenta se lava ahí con una reparación simbólica. Al predicar durante mucho tiempo el duelo, anota Peter Gay, las asociaciones de estudiantes alemanes han valorizado unos «comportamientos bárbaros que se han convertido en modelos a seguir».[39] Las asociaciones de soldados (*Kriegervereine*) creadas después de la guerra de Liberación (contra la Francia napoleónica en

1813-1814) dan testimonio igualmente de una singularidad cultural. Antes de la Primera Guerra Mundial, esas asociaciones reagrupaban a tres millones de miembros que cultivaban un espíritu viril y guerrero, exaltando frecuentemente una ideología nacionalista. Los antiguos combatientes de la Gran Guerra proseguirán con frecuencia en esta vía, añadiendo a ella a veces, muchos de ellos, la dimensión del racismo.

El ideal de paz era escarnecido en una gran parte de la cultura alemana antes de 1933. Estaba difundida en particular la idea de que la guerra es eterna, y que la paz no podría ser un ideal para un «hombre digno de ese nombre». La guerra sola, se afirmaba a placer, empujaría a ese rebasamiento de sí que nos hace hombres y nos permite romper con el ideal emoliente del «burgués». Una parte de la cultura alemana rechaza el ideal kantiano de una «paz perpetua» que, asegura Spengler en 1936, «pertenece a los basureros de la historia».[40] «La comunidad de los pueblos pacíficos es una quimera, escribe Thomas Mann en sus *Consideraciones de un apolítico*. La paz perpetua no sería posible sino mediante una mezcla y una revoltura completa de las razas y de los pueblos, de lo cual, por desgracia, o gracias a Dios, nosotros estamos todavía muy lejos».

La muerte en el combate pone a la luz una aspiración a la trascendencia que sigue estando estrechamente ligada a la idea de la muerte de Dios. Ella sola permite lograr una profundidad espiritual de la que el mundo moderno, se dice, estaría desprovisto. En los años 1920, en un contexto todavía cargado de pasión, Georges Clemenceau anotaba a propósito del antiguo enemigo: «[…] Es lo propio del hombre amar la vida. Los alemanes no tienen ese instinto […]. En cambio, están poseídos por un deseo de muerte patológico y satánico. ¡Cómo aman la muerte esos seres! Toman los ojos hacia ella como hacia una divinidad, temblando, como ebrios, con una sonrisa extática […]. Incluso la guerra es para ellos un pacto con la muerte».[41]

Algunos leen la invitación nietzscheana a «vivir peligrosamente» como el rechazo del confort de la paz, reduciendo la obra del filósofo a un repudio de la moral cristiana, incluso a una apología de la agresividad, como si se tratara, banalmente, de legitimar una política despiadada para con los pobres. Esta evolución intelectual toma todo su sentido a la luz de la «feudalización» de una clase media en un país en el que el aristócrata y el militar siguen siendo durante mucho tiempo el modelo cultural y social.

Lejos de ser una realidad posterior a 1933[42] el *Sonderweg* ha sido parte del tejido cultural y político de gran parte de Alemania *antes* del nazismo. Se identifican muchos de sus elementos en la cultura europea general, pero es en

Alemania solamente donde se los encuentra a *todos* llevados a ese grado de incandescencia. Pretender que la síntesis sola constituiría el *Sonderweg* oculta la especificidad, y diluye la responsabilidad particular de la Alemania prenazi. En 1834, al final de su *Historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, Heinrich Heine escribía: «El cristianismo ha suavizado, hasta cierto punto, este brutal ardor belicoso de los germanos; pero no ha podido destruirlo, y cuando la cruz, ese talismán que lo encadena, venga a romperse, entonces desbordará de nuevo la ferocidad de los antiguos combatientes, la exaltación frenética de los Bersekers que los poetas del norte cantan todavía el día de hoy. Entonces, y ese día, desgraciadamente, vendrá, las viejas divinidades guerreras se levantarán de sus tumbas fabulosas, limpiarán sus ojos del polvo secular, Thor se levantará con su martillo gigantesco y demolerá las catedrales góticas […]. Cuando escuchéis el estruendo y el tumulto, tened cuidado, nuestros queridos vecinos de Francia […]. El trueno en Alemania es también alemán, en verdad: no es muy ágil, y viene rodando lentamente; pero vendrá, y cuando escuchéis un crujido como nunca antes crujido se ha oído en la historia del mundo, sabed que el trueno alemán habrá finalmente alcanzado el extremo. A ese ruido. las águilas caerán muertas desde lo alto de los aires, y los leones, en los desiertos más profundos del África, bajarán la cola y se deslizarán en sus antros reales. Se ejecutará en Alemania un drama al lado del cual la Revolución francesa no será más que un inocente idilio. Es verdad que el día de hoy todo está tranquilo, y si vosotros veis aquí y allá a algunos hombres gesticular más o menos vivamente, no creáis que sean los actores que un día estarán encargados de la representación. No son más que unos gozques que corren sobre la arena vacía, ladrando e intercambiando algunas dentelladas, antes de la hora en que deba entrar la tropa de gladiadores que combatirán a muerte».

Después de haber recordado las victorias francesas contra Alemania, remontándose incluso a la Edad Media, Heine añade: «Vosotros seguramente habéis olvidado todo esto desde hace mucho tiempo; pero nosotros no olvidamos nada. Veis que cuando nos den gañas de arreglar las cosas con ustedes, no nos faltarán razones de alemán. En todos los casos, os aconsejo estar en guardia […], permaneced siempre armados, permaneced tranquilos en vuestros puestos, con las armas en los brazos […]. Como a despecho de vuestro romanticismo actual vosotros habéis nacido clásicos, conocéis vuestro Olimpo. Entre las alegres divinidades que ahí se regalan con néctar y con ambrosía, veis una diosa que, en medio de esas dulces ocupaciones, conserva sin embargo siempre una coraza, el casco en la cabeza y la lanza en la mano.

Es la diosa de la sabiduría».[43] Otros alemanes se han inquietado igualmente por los valores predicados para su país, y por la política que ahí se dibujaba en particular bajo el II Reich. Apenas conocida la voluntad bismarkiana de anexar la Alsacia y la Lorena francesas, Marx prevenía del peligro representado por el expansionismo de su patria de nacimiento en su *Segunda Entrega de la Internacional sobre la guerra franco-prusiana*, con fecha de 9 de septiembre de 1870: «Alemania, empujada por la fortuna de las armas, la arrogancia de la victoria, la intriga dinástica, comete una expoliación territorial en Francia. De dos cosas una: o ella deberá hacerse abiertamente el instrumento de la política conquistadora de Rusia, o bien, después de un corto armisticio, se verá obligada a una nueva guerra defensiva, una guerra que, en vez de parecerse a estas guerras "localizadas" de invención moderna, será una guerra contra las razas eslava y romana combinadas».[44] Cerca de medio siglo más tarde, el 24 de febrero de 1918, Albert Einstein le escribía a uno de sus compatriotas: «Por mi parte, yo prefiero alinearme al lado de uno de mis compatriotas, Jesucristo, del que vosotros y los vuestros consideráis que las enseñanzas están superadas. Sabed que el sufrimiento es para mí mucho más admisible que el recurso a la violencia. Solo la historia nos dirá hasta dónde nos llevarán unos valores que vos exaltáis con tantos de vuestros contemporáneos».[45]

Volkstum y «existencias-fardos»

Los valores evocados por Einstein se volverán a encontrar algunos años más tarde en esta parte de la inteligencia alemana que, desde los años 1920, pretendía conducir en Europa oriental una política radical contra las «bocas inútiles» y las «existencias-fardo» (*vallast-existenzen*). Numerosos responsables alemanes, sin forzosamente pertenecer al NSDAP, habían fríamente concebido, antes de 1933, la muerte por el hambre de millones de seres humanos. El nazismo no ha inventado la idea de la masacre preventiva de las «vidas indignas de ser vividas», ni la de la «lucha por la vida» (es decir la desaparición de pueblos enteros). Tan solo ha heredado una tradición cultural. A la que se agregó una xenofobia que, en la Alemania de antes y de después de la Gran Guerra, constituyó un hábito social que consentía la persecución *discreta* de los extranjeros. Durante decenios, la lengua alemana se esmeró en cazar las palabras de origen extranjero (cfr. *supra*). En *Das Deutsche Volkstum* (1810), Friedrich Ludwig Jahn, el padre del *Turnvater* (cfr. *supra*) explica así la noción de *Volkstum*: «¡Alemanes, es necesario que

llenos de un orgullo viril vosotros experimentéis de nuevo el valor de vuestra noble lengua *viva*, que aprovechéis esta fuente primordial que nunca se agota, que despejéis las fuentes enterradas y que abandonéis el charco *estancado* de Lutecia!».

La noción de *Volkstum* pone a la luz una concepción racial de la nación. Ella encierra la aceptación del principio de desigualdad de las razas, de las clases y de los hombres. Ernest Renan le escribía el 15 de septiembre de 1871 al profesor Strauss, cuando la guerra franco-alemana acababa apenas de finalizar: «Nuestra política, es la política del derecho de las naciones; la de vosotros, es la política de las razas: nosotros creemos que la nuestra es la mejor. La división demasiado acusada de la humanidad en razas, además de que se basa en un error científico, en la medida en la que muy pocos países poseen una raza verdaderamente pura, no puede sino conducir a guerras de exterminación, a guerras "zoológicas", permitidme decirlo, análogas a las que las diversas especies de roedores o de carnívoros libran entre ellos por la vida. Este sería el fin de esta mezcla fecunda, compuesta de elementos numerosos y todos necesarios, que se llama la humanidad. Vosotros habéis levantado en el mundo la bandera de la política etnográfica y arqueológica en lugar de la política liberal; esta política os será fatal».

La creencia en el «factor racial» habría encontrado en Alemania «un auditorio más ferviente y más activo que en cualquier otra parte»,[46] estima Léon Poliakov. Es lo que afirmaba ya, a inicios de la Segunda Guerra Mundial, Othmar von Verschuer, alta autoridad en la materia: Alemania, aseguraba, era sin duda la patria más receptiva para la higiene racial. Es lo que ilustra, a su manera, la recepción, al otro lado del Rhin, de las publicaciones de Georges Vacher de Lapouge, cuando la obra del bibliotecario había sido rápidamente desacreditada en Francia, en particular por las «redes durkheimianas», que descalificaron pronto su disciplina, la «antroposociología».

2. La obsesión biológica y racial

Es al alemán Haeckel (1834-1919) al que le corresponde la invención del concepto de «evolución darwiniana», en la medida en la que Charles Darwin no hablaba, por su parte, más que del «origen de las especies».[47] Mientras que el darwínismo anglosajón está sobre todo preocupado por la selección y el euge-nismo, el darwinismo alemán, por su parte, se ocupa en especial de la noción de herencia, tratando de dar de la especie humana una explicación

naturalista y jerarquizada.[48] Para este último, la inferioridad del negro no se manifiesta por su derrota durante las expediciones coloniales (lo que no seria más que una trasposición colonialista de la «selección natural»), sino por el hecho de que representa, en la evolución biológica del hombre, un «estadio arcaico». Aparentemente menos belicoso, el darwinismo alemán es en el fondo más esencialista y más racista en el sentido preciso del término, generando en consecuencia una violencia más grande aún, porque está programada en nombre de la sola razón. Sin duda el darwinismo alemán es menos asesino a corto plazo (las primeras series de leyes eugenistas fueron promulgadas en los Estados Unidos y no en Alemania), pero, a largo plazo, la esencialización de los «seres inferiores» selló su destino y pronunció un veredicto inapelable, ya que estaba ordenado por la ley de la biología. En *El pensamiento alemán en el mundo* (1912), el doctoren medicina Paul Rohrbach anotaba: «que se trate de pueblos o de individuos, unos seres que no producen nada de importante no pueden emitir ninguna reivindicación al derecho a la existencia».[49] Rohrbach había ocupado las funciones de comisario imperial en el sudoeste africano entre 1903 y 1906. En una obra anterior, *La Economía colonial alemana* (1907), justificaba la eliminación de las «vidas indignas de ser vividas» desde el momento en el que no presentasen ningún «interés económico». No se trata de exterminar a todo un pueblo, explicaba, sino de seleccionar a los «inaptos». La escuela colonial alemana, en particular su rama llamada de medicina tropical, propaga este discurso. Algunas figuras importantes han banal izado ideas que han abierto el camino a la eliminación de poblaciones enteras. El doctor Ernst Rodenvvalt (1878-1965), por ejemplo, es médico en el servicio colonial alemán en Togo (1910-1913). Él se suma al servicio colonial de medicina holandés entre 1921 y 1934, cuando Alemania acaba de ser privada de sus colonias por el tratado de Versalles. antes de ser nombrado en el Instituto de Medicina tropical de Hamburgo y de dirigir ahí los *Archiv für Rassenund Gesellschaftsbiologie*. El «peligro judío» constituye, a sus ojos, el riesgo mayor de una contaminación de la raza. Por esa razón milita a favor de una separación de todos los *Mischlinge*. Otra figura importante es la del antropólogo (y etnólogo) Otto Reche (1879-1966) quien, de 1906 a 1924, trabaja en el Museo de etnología de Hamburgo. Después de haber participado en expediciones coloniales en los «mares del sur» (1908-1909) y dirigido el Instituto de antropología y de etnología en la universidad de Viena. enseña en la universidad de Leipzig de 1927 a 1945. El 24 de septiembre de 1939, durante el primer mes de guerra, firmó un

informe sobre los medios para prevenir la «bastardización» en la parte de la Europa del este recientemente ocupada por Alemania.

Médico en el ejército colonial entre 1896 y 1914, Philalethes Kuhn (1870-1937) participa en las campañas contra los hotentotes y los herero en 1897-1898, después en la campaña de exterminación conducida contra estos últimos entre 1904 y 1907. En 1914, es nombrado a la cátedra de higiene de la universidad de Estrasburgo, antes de ocupar en 1926 la de Giessen. El doctor Theodor Mollison (1874-1952) aclara por su parte el lazo entre la política colonial y el eugenismo en Europa. Después de haber conducido investigaciones en el África alemana en 1904, enseña en la universidad de Múnich. «Si vosotros pensáis que nosotros, los científicos, le escribe a su amigo Franz Boas en 1937, no nos unimos a los "*Heil Hitler*", estáis gravemente en el error. Nosotros, los científicos alemanes, somos perfectamente conscientes de lo que le debemos a Adolfo Hitler, y, entre otras cosas, de la nulificación de nuestro pueblo de elementos racialmente extranjeros».[50] Los médicos alemanes fueron particularmente numerosos, en efecto, en participar en las asociaciones coloniales del Reich wilhelmiano. En 1884, desde la fundación del *Deutscher Kolonial verein*, 259 médicos se habían unido a la asociación. Y son más de 1.500 médicos los que lo han hecho en 1903.[51]

La impregnación de las mentes científicas por el eugenismo racial considerado como una política demográfica es ilustrada igualmente por la fuerte influencia que Ernst Haeckel ha ejercido en Alemania. En parte olvidado el día de hoy, este científico conoció antaño una verdadera gloria. La amnesia colectiva que lo afecta, tanto a él como a otros intelectuales de primera importancia, acaba por constituir una zona ciega en nuestro intento por comprender la génesis de los sistemas de pensamiento del mundo occidental. Ernst Haeckel fue en efecto un eslabón clave en la cadena de la racialización del mundo social. Anticristiano convencido, sectario del «mito ario», pangermanista y bismarkiano en política internacional, él afirma muy pronto la superioridad de los «indo-germanos» (*sic*). En *Los enigmas del Universo* (1899), vendidos en más de 400.000 ejemplares solo en Alemania (y traducido al francés desde 1903), defiende tesis a las que una parte de las élites intelectuales y del público letrado se adhirieron sin matices. Si Darwin fue el inspirador decisivo de su filosofía biológica, él solo extiende la teoría darwiniana al hombre, que integra en la evolución de la naturaleza, haciendo así de la conservación de la especie, y no del hombre-individuo, su primera preocupación.

Igualmente olvidado el día de hoy, *a fortiori* fuera del mundo germánico, aparece Ludwig Gumplowicz cuyo libro *La Lucha de las razas*, publicado en 1883, tuvo un éxito considerable. Gumplowicz hace la relación entre el darwinismo germánico clasificatorio y jerarquizante, y el biologicismo nazi. Su libro «se halla incluso en el punto exacto de la teoría en el que el darwinismo social bascula en el nazismo, por la total reducción de la moral, del derecho y de la política, a la competencia, la guerra, la explotación y la exterminación de los más débiles».[52]

Darvinismo social y seleccionismo

Mucho antes de la Gran Guerra, la idea de eliminar a los deficientes y a los tarados se había banalizado en numerosos medios dirigentes alemanes. El primer conflicto mundial va a proporcionarles la ocasión de poner en práctica ese seleccionismo. Suplantando al poder civil a partir de 1916, el Estado mayor alemán interviene directamente en la gestión de la economía practicando una política de racionamiento incrementada en desfavor de los civiles (lo que contribuirá por lo demás a minar la moral de la población y a precipitar la derrota). Los primeros en la mira fueron los enfermos internados en los asilos de alienados. Ellos son los primeros en ser privados cuando el alimento se vuelve raro. Primero malnutridos, decenas de miles de pacientes son poco a poco francamente hambreados. Según la fórmula oficial, muchos murieron por «inanición». 45.000 alienados en efecto mueren de hambre en Prusia (y 7.840 en Sajonia) en el curso de la Gran Guerra.

Esta tragedia muestra la importancia de la corriente darwinista social[53] tanto en la Alemania wilhelmiana como bajo la República de Weimar. Contrariamente a la actitud que prevalece entonces en Francia, una parte importante de la opinión pública alemana recusa el derecho de cada individuo a la procreación, a despecho de la enseñanza de la Iglesia. *Cierta* tradición alemana choca, al parecer, frontalmente, con las enseñanzas del Evangelio y de la Ilustración. Desde los años 1920, la «higiene racial» tiene derecho de ciudadanía en la Universidad alemana. Se ilustran en ella en particular Eugen Fischer (1874-1967) quien dirige el Instituto Kaiser-Wilhelm de antropología desde su apertura en 1927 hasta su jubilación en 1942, Ernst Rüdin (1874-1952) cuya obra muestra la participación de la corriente *völkisch* de la «Sociedad de higiene racial» alemana en la política nazi de esterilización tras la ley del 14 de julio de 1933. Familiar del padre de la «higiene racial» alemana (su hermana se casó con Alfred Ploetz), es al lado de este último,

asistido por el etnólogo Richard Thurnwald, que Rüdin funda en 1904 la revista *Archiv für Rassen-und Gesellschaftsbiologie*. Él adhiere a la «Sociedad de higiene racial» desde el año de su fundación (1905). Elegido profesor de psiquiatría en Múnich en 1915, es nombrado en 1933 por el ministro del Interior (nazi) Wilhelm Frick a la cabeza de la «Sociedad de higiene racial». Él participa al mismo tiempo en la comisión de expertos encargados de definir la política demográfica y racial de Pruna. Están a su lado Alfred Ploetz, Fritz Lenz, Heinrich Himmler y Walter Darré. La comisión debe elaborar la segunda gran ley racial del III Reich (después de la del 7 de abril de 1933 que había «depurado» la función pública): es la ley del 14 de julio de 1933 la que prohíbe la procreación a los ciudadanos alemanes con enfermedades hereditarias (o llamadas tales), y hace obligatoria la esterilización para varias categorías de ellos. Los medios intelectuales que elaboraron la política racial del III Reich fueron formados antes de 1914, marcados por el pesimismo cultural de la época y por la fe en el progreso científico. Es en esa atmósfera intelectual que Oswald Spengler redacta, antes de la Gran Guerra (pero su libro no es publicado sino hasta después del conflicto). *La decadencia de Occidente*. La confluencia del pesimismo cultural y de una atmósfera de desencantamiento, la fobia a la mezcla y a la mancha, siempre correlativa de la angustia de la decadencia, y finalmente el optimismo cientificista y materialista, cristalizan en la higiene racial. Como si los fines biológicos de una humanidad reducida al cuerpo y a la «ciencia» reemplazaran a un Dios en adelante ausente.

Aifred Ploetz sigue siendo, en el seno del mundo germánico, uno de los más grandes intelectuales de esa corriente de pensamiento. Él afirma la primacía del grupo (denominado aquí «raza», «por definición» eterna) sobre el individuo «efímero». Con el conjunto de la corriente cientificista alemana, él estima que hay que dejar operar a la selección natural sin contrariarla protegiendo a los débiles. Insistiendo en la desigualdad biológica (innata), juzga que la sociedad moderna, al ir al rescate de los desfavorecidos y al generalizar de una forma «ciega» la higiene pública, arruina el sentido de la «lucha por la existencia» prolongando inútilmente la vida de los más débiles. Ploetz y sus discípulos estiman entonces que es necesario restablecer el efecto natural de la selección ayudando a las «personas capaces (*tüchtig*) y abandonando a su suerte a los incapaces (*untüchtig*)».

En octubre de 1930, la revista de eugenismo racial *Eugenik. Erblehre. Erbplege* (*Eugenismo, Ciencia de la herencia. Protección del patrimonio hereditario*) presenta su nueva orientación: «Un peso muy grande y cada vez

mayor de hombres incapaces e indignos de vivir (*lebensunwert*) son mantenidos y cuidados en los hospicios —en detrimento de los hombres sanos, que viven miserablemente, miles de ellos, sin vivienda decente y, millones, sin trabajo. La miseria que reina el día de hoy,[54] ¿no constituye un argumento suficientemente fuerte como para introducir en la política de Salud los principios de la “economía planificada”, es decir el eugenismo?».

Esta cultura eliminacionista de seres humanos no conformes (o no productivos) ha formado parte de ese mantillo alemán (más que europeo una vez más) tan específico. Para Götz Aly y Susanne Heim, el «secreto» del programa «T4» ha enmascarado la posibilidad ofrecida entonces a un gran número de alemanes de consentir, con su silencio, a los asesinatos cometidos por el Estado. Ese clima ideológico ha preparado a los espíritus a aceptar la destrucción masiva de seres humanos. Se ha disertado mucho, antes de pasar al acto, sobre la «utilidad» más o menos corroborada de tal o tal vida humana.

El 18 de junio de 1940, en el apogeo de la victoria contra Francia, que marca también el apogeo del régimen, la biocracia en gestación que es el III Reich decide clasificar a los alemanes en cuatro categorías, según sus «resultados económicos y sociales». Buscando, a término, medir el «derecho a la vida» de cada uno en función de su «utilidad social».

La exaltación de la raza

Léon Poliakov[55] hacía notar que en Alemania el manual de historia se había abierto durante mucho tiempo con el estudio de la «expansión germánica», como si se hubiera habituado muy pronto al escolar alemán a tener una «mirada posesiva» sobre Europa. El racismo alemán ha hecho pasar una línea de demarcación exterior entre los germanos y las «otras razas», mientras que en el resto de Europa la frontera permanecía interior entre los «elementos raciales germánicos» y los otros. El sentimiento de pertenencia lingüística, más aún, iba a desembocar en la convicción de una singularidad radical de la «raza alemana». Desde la Edad Media, nos encontramos en el área germánica la leyenda (empero todavía poco extendida) de un Adán germanófono que mina el postulado comúnmente aceptado del hebreo como lengua original. En la Alemania de los alrededores del siglo XII, algunas creencias colectivas tratan de separar la antigüedad de la cristiandad asegurando que Adán y Eva hablaban alemán, que es la «lengua original del género humano». Un culto organizado alrededor de la «pureza» de la lengua alemana se va instalando poco a poco. Una pureza léxica que se cambia en el

siglo XIX en pureza racial (para Léon Poliakov, la confusión entre «lengua» y «sangre» constituiría «un elemento permanente de la historia alemana»)[56] resurgiendo en todos sus locutores. En esta cosmogonía, la lengua alemana siendo ella misma el origen de toda cosa (cfr. Fichte, *supra*), no se engendra de nada.

Esta visión del mundo se instala desde los tiempos medievales, como lo muestra el *Libro de los cien capítulos*, probablemente redactado en Alsacia entre 1490 y 1510, por el que ha sido designado bajo la enigmática apelación del «revolucionario del Alto Rhin». Desconocida hasta 1893 (y entonces sin haber tenido influencia en su propio tiempo), esta obra muestra la importancia de las corrientes apocalípticas en la Alemania de los comienzos del siglo XVI. Para el Libro de los cien capítulos, Adán era «un hombre alemán». En su cristianismo específicamente germánico (anterior a las tesis de Lutero), el Adán que pone en escena escapa incluso al pecado original puesto que Jesús ha venido, en él, para salvar a los «Infieles» solamente (es decir, a los judíos). Heredera del milenarismo medieval, esta construcción intelectual constituye un jalón de importancia en la elaboración del *Sonderweg*. Si el alemán, y no el hebreo, es la lengua original del género humano, la tesis de los «dos pueblos elegidos» se perfila en el horizonte. Nos la volveremos a encontrar hasta en el corazón del siglo XX en la cosmogonía hitleriana.

A partir del siglo XV, en particular con el redescubrimiento, por parte de los letrados, del texto de Tácito, *Germania*, el pasado precristiano de Alemania es cada vez más glorificado. Él se acompaña del abandono del «mito bíblico» de la «genealogía noáquida» (de Noé), para afirmar que los alemanes nacieron del suelo alemán, y de la sola «raza alemana». La obra de Tácito es releída en función de esos presupuestos, y es a partir de esos fragmentos de realidad que se teje en la época moderna el «delirio megalómano alemán» (Léon Poliakov).[57]

La asociación de la raza, de la sangre y de la virilidad está en el corazón de las representaciones medievales. Da testimonio de esto la figura de Ulrich von Hutten, ese caballero que considera que los alemanes, ese pueblo libre y noble, y cuya virilidad se opone a la «feminidad» de los «pueblos welches» (descendientes de los romanos), son los amos naturales del mundo. Amplificada por Lutero en la primera mitad del siglo XVI, esta visión contribuye a la elaboración de un cristianismo nacional, e incluso racial. Autoengendrándose, los germanos estiman haber permanecido puros de toda mezcla. Del corazón de la Alemania de finales de la Edad Media se impone pronto el arquetipo del germano fuerte y viril, bárbaro y conquistador. Las

herejías llamadas «germánico-cristianas» se multiplicarán más tarde a partir de ese mantillo nutricio.

El mito de una Alemania apartada del mundo y segura de su «derecho», demasiado tiempo escarnecido por las otras naciones, da testimonio de una visión obsidional de la realidad. El mundo (en particular los welches, los eslavos y los judíos) abrigaría un odio sordo contra la patria alemana. En el siglo XVII, Johann Jacob von Grimmelshausen, más conocido por ser el autor de la novela picaresca *Simplicius Simplicissimus*, firma otra obra, *Miguel alemán*, en la que unos germanos de «pura raza», y cuya lengua es virgen de todo préstamo, dominan a los romanos. Esta germanomanía se amplifica en el siglo XVIII, como lo muestra la evolución de Friedrich Gottlib Klopstock, autor en 1750 de *La Mesiada*. Convertido a la mitología germánica, Klopstock rehace su obra en 1766. Sustituye a Júpiter por Wotan, haciendo desaparecer al mismo tiempo a los dioses griegos. Su visión del mundo no le debe entonces nada ya ni a Atenas, ni a Roma, ni a Jerusalén, depende totalmente del «Norte». Cualquier préstamo tomado de una lengua extranjera es una «traición», precisa Klopstock en un relato que se ha vuelto mucho más violento y en el que la palabra *Blut* («sangre») es recurrente.

El hipernacionalismo alemán del siglo XIX se nutre de ese retiro germanocentrado que se apoya en una concepción «meta-política» (*i.e*. racial) del pueblo anterior al Estado. Es esa, explica Rita Thalmann,[58] una diferencia de naturaleza con los «países occidentales de vieja tradición nacional». «La verdadera nación, es la raza», afirmaba Wilhelm Marr, autor en 1879 de *La Victoria del judaísmo sobre la germanidad*. En la misma época, ese nacionalismo se caracteriza por la multiplicación de los discursos sobre la «superioridad de los Germanos sobre los Romanos». Raro es el público cultivado que puede escapar de ese encierro en un país que es vivido cada vez más como un grupo enteramente aislado en el corazón de un mundo hostil. Se pueden sin duda evocar aquí las figuras de Goethe, de Wilhelm von Humboldt, de Heine, y de algunos otros aún, pero, en suma, son muy pocas. En 1801, Schiller evoca al pueblo alemán como al «núcleo del género humano»,[59] Heinrich von Kleist habla de una «comunidad en el seno de la cual los dioses han conservado la imagen original del género humano más pura que en cualquiera otra».[60] Novalis asegura que «Europa sanará gracias al carácter alemán», y que el pueblo alemán tiene sobre la tierra una «misión religiosa»[61] que cumplir. «Yo no creo equivocarme, afirma Ernst Moritz Arndt, al afirmar que el poderoso y ardiente tronco llamado Germano era la buena especie a la que se le podía inocular la semilla divina, para producir los

frutos más nobles.»[62] Invitado a pronunciar un ciclo de conferencias en la universidad recientemente «germanizada» de Estrasburgo, la voz del erudito Max Müller está bastante aislada cuando declara, el 23 de mayo de 1872, durante la sesión de apertura: «Cuántos malos entendidos, cuantas controversias se deben a que se concluye a partir de la lengua, la sangre, o a partir de la sangre la lengua… Existen lenguas arias y semíticas, pero es anticientífico hablar, a menos de darse cuenta uno de la licencia que se da, de raza aria, de sangre aria o de cráneos artos».[63]

La Alemania romántica se pone a la búsqueda de un origen no-judio del cristianismo (*sic*). ¿Cómo escapar de Jerusalén y de Roma para prevalerse de una fuente «inmaculada» (cfr. *supra*)? ¿Jesús era de «cepa judía»?, se interroga Fichte. Para la opinión corriente alemana del siglo XIX, la homogeneidad antropológica de los alemanes es una verdad evidente que nutre la convicción de que esa «raza» (en el sentido ordinario de la época) es la más pura de Europa, en la medida en la que su núcleo de origen ha permanecido al abrigo de toda mezcla, es decir de toda «mancha». Quintaesencia de Europa, la «raza alemana» está entonces naturalmente llamada a grandes destinos.

La racialización del pueblo judío (y del judaísmo) aparece en esta estela como un dato crucial del siglo XIX alemán. Wilhelm Marr ilustra este basculamiento de la nación y de la religión hacia la raza. Stoecker, predicador de la corte del Káiser, va en el mismo sentido cuando evoca un combate de «raza contra raza»,[64] Eugen Dühring igualmente cuando publica en 1880 *La cuestión judía en tanto que cuestión racial, moral y cultural*.

El rechazo de una «raíz judía» del Occidente se convierte es una preocupación obsesiva. En su *Theologische Jugendscriften*, Hegel deplora que se les hayan inculcado a los alemanes unos mitos que les son totalmente extranjeros, las fábulas de un pueblo «cuyo clima, cuyas leyes, cuya naturaleza y cuyos intereses son extranjeros, cuya historia no tiene ninguna relación con la nuestra. En la imaginación de nuestro pueblo viven un David y un Salomón, pero los héroes de nuestra patria duermen en tos libros de los eruditos […]. Su memoria, su fantasía están nutridas por la historia original del género humano, por la historia de un pueblo extranjero, por los hechos y fechorías de sus reyes que no nos conciernen en nada […]. ¿Es la Judea la patria de los hijos de Tuiscon? […] El cristianismo ha despoblado el Walhalla, ha arrancado los bosques sagrados, ha ahogado la fantasía popular como una superstición vergonzosa, como un veneno diabólico».[65]

El mito indo-europeo (o ario) viene a llenar este vacío. Para Herder, quien introduce la indomanía en el área germánica, los alemanes y los persas habían permanecido próximos en el plano étnico, los pueblos germánicos serían extranjeros a la genealogía de Noé. La cuna de la humanidad no se situaría entonces en «Tierra santa», sino entre el Indus y el Ganges. Herder afirma en fin que Adán, el «padre común de la humanidad», no sería en el plano racial más que una piadosa mentira, lo que la lingüística, asegura él, se esforzará en demostrar.

Desde finales del siglo XVIII, el jurista inglés William Jones, quien había sido nombrado juez supremo en Bengala, alimentó el mito ario a partir de las investigaciones a las que se había librado en India. Él había estudiado ahí el sánscrito, convenciéndose de su parentesco lingüístico con el griego y el latín. Este «descubrimiento» penetra el área germánica, en donde del parentesco (supuesto) de la lengua, una parte importante del mundo científico alemán concluye el parentesco de la raza. En 1808, Friedrich Schlegel, diplomático, novelista e historiador publica un *Ensayo sobre la lengua y sabiduría de los indios* en el momento en el que Fichte hace aparecer sus *Discursos a la nación alemana*. De ahí, el término «ario» forjado por Schlegel en 1819, después el de «indo-germano» concebido en 1823 por el orientalista Julius von Klaproth (el término, sinónimo, de «indo-europeo» aparecerá un poco más tarde). La cosmogonía «alemana» se propaga en Francia a partir de 1825. Ernest Renan se impone pronto como el verdadero garante del mito ario: «Alemania, que había sido desde hace algunos años mi maestra, escribirá él en 1890. me había formado demasiado a su imagen».[66]

El horror del mestizaje

La obsesión de la mezcla que parece habitar el pensamiento alemán del siglo XIX encuentra ahí una de sus fuentes. Kant expresaba su horror del mestizaje evocando América, en donde reinaban las mezclas de razas que «han degradado la buena raza, sin elevar en proporción a la mala».[67] Es una visión racial de la humanidad que da cuenta de la diferencia de tratamiento impuesta por el II Reich a los alsacianos-lorenos y a los daneses, por un lado, y a los polacos por el otro.[68] Si todos están «germanizados» en el plano lingüístico, Berlín no pretende imponerles a los alsacianos-lorenos y a los daneses, *a contrario* de la suerte reservada a los polacos, el dogma de una superioridad cultural alemana. «Señores, esta guerra santa de la cultura

occidental contra la barbarie oriental, ustedes no la deben envilecer ni envenenar por un duelo entre la casa de Habsburgo y la casa de Hohenzollern […].», declara, el 17 de marzo de 1849, Karl Vogt, miembro del *Deutscher Hof*, una asociación militante por una unidad alemana que incluya Austria. «No, señores, ustedes deben estar resueltos a permitirle a esta guerra que ella sea lo que debe ser, es decir una lucha de los pueblos».[69] En 1894, la *Deutscher Ostmarkenverein* (Asociación alemana de las provincias fronterizas del Este) empuja a «despolaquizar» los territorios del este argumentando la «inferioridad racial» de los polacos. La obsesión de la raza había sido igualmente mostrada durante la guerra de 1870; la prensa alemana recordaba a sus anchas que unos «salvajes» (los soldados procedentes de Argelia) combatían en los rangos del ejército francés, lo que por sí solo, estimaba, descalificaba la causa de Francia. Alemania es la única potencia colonial que prohíbe *explícitamente* los «matrimonios mixtos», como lo ilustra el decreto promulgado el 23 de septiembre de 1905, en el sudoeste africano, por el gobernador von Lindequist. La medida es extendida a los otros territorios bajo tutela alemana, al Camerún en 1907, al Togo en 1908, después, en 1912, fuera de África, en las islas Samoa. El decreto de Núremberg de septiembre de 1935, que protege la «sangre alemana», encuentra aquí su origen inmediato. En 1913, el gobernador Adolf Fricdrich von Mecklenburg prohíbe a los niños nacidos de «parejas mixtas» llevar un nombre alemán, y la medida es extendida pronto a todos los africanos.[70]

Eugen Fisher (1874-1967), uno de los científicos más influyentes de su tiempo, ha marcado la política colonial del Reich wilhelmiano,[71] como también ha influenciado la política de higiene racial y de eugenismo implementada por la República de Weimar y después por el III Reich. Director, entre 1927 y 1942, del «Instituto Káiser Wilhelm de antropología y de ciencia de la herencia humana y de eugenismo», es igualmente profesor de antropología a partir de 1933, y Rector de la Universidad de Berlín de mayo de 1933 a marzo de 1935. Hace sus primeras armas en África, a donde llega en 1908 para trabajar en demostrar la inferioridad «intrínseca» de los mestizos, después de un curso dedicado a la «anatomía de las razas humanas» que él había dispensado durante el año 1907-1908. Durante cuatro meses, estudia a una población procedente de la mezcla de los hotentotes y de los boers, y publica en 1913 una obra que será, durante cincuenta años, uno de los grandes clásicos del eugenismo racial: *Die Rehoboter Bastards und das Bastardierungsprobem beim Menschen* (*Los bastardos de Rehobot y el problema del abastardamiento del hombre*). Fisher ha estudiado a 310

personas nacidas de uniones entre alemanes y africanas en el sudoeste africano (Namibia). Ese estudio, que servirá de modelo a las «leyes de Núremberg» en 1935, recomienda eliminar a los «sangres mezcladas», los *Mischlinge*, «bastardos» nacidos de parejas mixtas. En colaboración con Erwin Baur y Fritz Lenz, Fisher publica en 1921 una segunda obra llamada a durar: *Esbozo de una teoría de la herencia humana y de la higiene racial*. Ligado al mundo moderno, el abastardamiento, explica, obliga a nuestros contemporáneos a un trabajo de selección que la «naturaleza» operaba antes sola, por el bien de todos. Si los bastardos no son rechazados por la religión, prosigue él (todos los hombres habiendo sido creados a imagen de Dios), deben ser rechazados en nombre de la ciencia. Lo biológico suplanta a lo político. El mestizaje es hermano gemelo de la inferioridad, la mezcla es desde ahora sinónimo de decadencia.

Las colonias alemanas (cfr. *infra*) fueron entonces el laboratorio de una determinada barbarie científica que Alemania trasladará hasta el corazón de Europa después de haber perdido sus posesiones de ultramar en 1919. Obsesionada por la mezcla, Alemania transpone su angustia de los «bastardos africanos» a los del «Rhin», esos hijos nacidos de la unión entre una mujer alemana y un soldado negro perteneciente a las tropas francesas de ocupación. ¿Qué hacer con esos centenares de niños (cerca de 400, se dice)? El 11 de marzo de 1935, un «comité de expertos» propone esterilizarlos o deportarlos a África. La esterilización es practicada en secreto, y a la fuerza, en los hospitales,[72] en 1937.

Mientras que la higiene racial se desarrolla bajo la República de Weimar (según dos corrientes distintas),[73] todo ocurre como si la violencia colonial fuese a arrojarse contra los judíos, ahora que Alemania estaba privada de sus colonias. Al favor de las prácticas de la «guerra total» que se había desencadenado durante la Primera Guerra Mundial, la violencia genocida procedente de los confines próximo-orientales (Armenia) y africanos (Namibia) se aproxima a Europa. Los mismos que, a comienzos de los años 1920, defendían un eugenismo liberal (unas esterilizaciones caso por caso, por ejemplo, y siempre consentidas), se convierten a puntos de vista más radicales a comienzos de los años 1930 y preconizan campañas obligatorias y masivas de esterilización. Entre 1918 y 1933, después de la hecatombe de las fuerzas vivas de la nación, la corriente emergente de la higiene racial agita la cuestión de la declinación de la natalidad alemana, y la cantinela de los «seres de menor valor» (*Minderwertige*), un término que es utilizado entonces en todas las corrientes políticas.

La impregnación del concepto de raza en la cultura alemana es inseparable del apoyo que numerosas iglesias protestantes habían aportado a la ideología racialista antes de 1933. La adhesión al tema de la raza ha avanzado paralelamente con la guerra, que es percibida como la expresión del triunfo de la vida y de los designios de Dios. Este trasfondo teológico da cuenta del acuerdo dado a las primeras persecuciones racistas en 1933 por parte de la mayoría de las iglesias protestantes del país. La mayor parte de los pastores habían sido ganados a la ideología racial mucho antes de la llegada al poder de los nacional-socialistas. Después de la ley sobre las esterilizaciones del 14 de julio de 1933, el núcleo de la Iglesia confesante guarda silencio. Una parte de las iglesias protestantes pide incluso la extensión de esa ley a los asociales (vagabundos y alcohólicos). Los mismos guardan silencio cuando se promulgan las leyes raciales de Núremberg (septiembre de 1935), y aunque se oponen al programa «T4» (1939-1941), permanecieron pasivos ante el calvario de los judíos. El 23 de diciembre de 1941, tres meses después de la medida relativa a la obligación de llevar una estrella amarilla sobre la ropa (19 de septiembre de 1941) para todos los judíos de más de seis años de edad, la cancillería de la Iglesia protestante aprueba la segregación de los judíos y pide a los cristianos exjudíos (los «no-arios bautizados», como los designa desde entonces) ejercer su culto cristiano aparte. Será necesario esperar a los últimos sínodos confesantes de Berlín y de Breslau en 1942 y 1943 para ver condenada la persecución de los judíos en una declaración que no deja sin embargo de recordar el «rechazo del Cristo por Israel».

La ideología racialista ha impregnado a «la Alemania profunda» antes de 1933. En las publicaciones dominicales de las iglesias protestantes, los términos «raza extranjera», «cuerpo extranjero en la vida del pueblo», «cepa extranjera», «invasión extranjera», etc., abundan. Esas publicaciones, cuyo tiraje acumulado alcanza dos millones de ejemplares, impactan sobre todo a las clases medias y a las poblaciones rurales de los *Landeskirchen*, muy afectados por la derrota de 1918.[74] El Instituto de las misiones protestantes afirmaba en su boletín de 1925: «Los judíos pertenecen a la raza semita. Comparada con la aria, la raza semita es de menor valor (*minderwertig*). Tanto a causa de su diferencia como de su inferioridad, el contacto con ella es peligroso para los pueblos arios y. en particular, para el pueblo alemán». El teólogo luterano Paul Althaus declaraba por su parte que el «*Volkstum*» (“la etnicidad”) pertenece al mismo título que la patria, el Estado y la familia a los órdenes de la Creación dados por Dios y sometidas a su voluntad».[75]

La selección, la palabra clave del futuro

Después de la sangría de la Gran Guerra, Fischer estimaba en 1921, en el *Esbozo de una teoría*, que el futuro del pueblo alemán estaba amenazado no solamente desde el exterior, por el mestizaje con las «razas inferiores», sino también desde el interior. por la proliferación de los «seres inferiores».[76] Doce años antes, en 1909, Fischer presidía en Friburgo de Brisgobia una sección de la primera sociedad eugenista de Europa, la Sociedad de higiene racial (*Gesellschaft für Rassenhygiene*).[77] Los primeros estatutos de la sociedad ponían en guardia contra los peligros de «degeneración» que amenazaban a los pueblos blancos por el mestizaje, pero también contra los peligros que constituían la baja natalidad de los «blancos» (que son los más aptos) y la protección social «excesiva» acordada a las «clases inferiores». En un ensayo intitulado *La Antropología social y su significación para el Estado* (1910), Fischer lanzaba este grito de alarma: «Ya no es necesario agregar que todo eso representa una selección contra-natura que, de generación en generación, transforma a un pueblo y —digámoslo inmediatamente— lo hace degenerar. Sin embargo, se oye decir que nuestro pueblo se reproduce en exceso y que hay que reducir, artificialmente, este crecimiento. Y bien, aquellos que lo dicen no tienen ninguna idea del aspecto cualitativo de esta cuestión, e incluso muchos médicos no saben nada de su aspecto biológico […]. ¿No se podría conseguir volver socialmente despreciables, o incluso boicotear a aquellos que escarnecen las reglas elementales de la higiene racial? ¡Que la conciencia de la opinión pública no tolere más la reproducción de los enfermos mentales notorios, y de los epilépticos de nacimiento! ¿Debemos verdaderamente aceptar eternamente que unos criminales innatos, reincidentes, de los que todo el linaje lleva el sello del crimen, de la prostitución, del alcoholismo, de la sífilis, de la epilepsia, etc., sean, después de un delito, mantenidos algunos años a nuestra costa, después liberados, que tengan una relación con una mujer digna de ellos, y después de un corto período de libertad sean de nuevo mantenidos por un nuevo crimen —perpetuando su linaje y su patrimonio hereditario? ¿Cuándo renunciaremos al absurdo que constituye nuestro humanismo excesivo, así como a las nociones, antiguas y nuevas, de expiación, de liberación individual, y otras tonterías perniciosas para la raza?».[78]

En una de sus publicaciones, Alfred Ploetz anotaba: «Nuestra época, profundamente democrática, no permite la puesta en práctica, por nuestros

Estados, de planes que busquen directamente la selección y la erradicación de razas, de mezclas de razas o de grupos étnicos».[79] En 1927, al mismo tiempo que ocupaba la dirección del Instituto Káiser-Wilhelm, Fischer publicaba con el ideólogo nazi Hans F.K. Gunther (1891-1968) *Cabezas alemanas y raza nórdica* (en Múnich, en Lehman, un editor especializado en las publicaciones de la extrema derecha). «La falta de armonía, la fealdad y la ausencia de estilo en las caras de numerosos habitantes de las grandes ciudades, es decir del proletariado, escribían, resultan de ese cruce de razas. ¿Cuántas veces se constata que una nariz no va con la cara implicada […]? Eso es comparable, en el plano ético, con el militantismo proletario y con la actitud intelectual y moral de la "masa"»[80].

Es en este movimiento intelectual que es necesario situar el éxito del «nordismo» en el área germánica, una ideología que justifica la selección (*Auslese*) y la exclusión de los judíos «degenerados» y de los «tarados». La selección que predica se basa en criterios estrictamente biológicos, pretende prohibir la reproducción de los idiotas «degenerados» y de otras categorías de la población afectadas por «taras hereditarias». El «nordismo» se esfuerza también por cerrar el camino, en el espacio germánico, a los negros, a los gitanos y a los eslavos. Algunos años antes, en 1921, el editor Lehman publicaba una obra en dos volúmenes cuyo éxito fue inmediato, en Alemania lo mismo que más allá de sus fronteras: *Genética humana*, debida a Baur, Fischer y Lenz. El tomo 2. titulado *Selección humana e higiene racial,* era de la pluma de Lenz solo. Convencido de la necesidad de justificar mediante la biología y la antropología toda teoría racial, Lehmann había decidido en 1922 editar la revista *Archivos de biología racial y social* (*Archiv für Rassen-und Gesellschaftsbiologie*), órgano de la Sociedad Alemana de Higiene Racial. A partir de 1926. publica también la revista *Volk und Rasse* (*Pueblo y Raza*). Muy pronto interesado por el trabajo del joven Hans F. K. Günther, Lehmann publica sus primeras obras, en particular en 1922 el *Estudio racial del pueblo alemán*, del que una visión resumida aparece en 1929. Entre 1922 y 1933, el libro es reeditado dieciséis veces, y las ventas acumuladas, pese a lo arduo del tema, logran llegar a 50.000 ejemplares. La edición resumida (*Pequeño estudio racial del pueblo alemán*) tiene un éxito aun mayor, el editor asegura que en 1942 se habían vendido 295.000 ejemplares.

La ideología «nordista» rechaza las nociones de progreso y de individuo, rechaza la existencia de las clases sociales, y *a fortiori* de «luchas de clases». Con ella, lo innato triunfa. Lo social es enmascarado por la raza y la «naturaleza». Günther reconoce un precursor. Karl Fischer. fundador en 1897

de la organización de jóvenes *Wandervogel* (*Pájaros migratorios*), que predicaba el retorno a una naturaleza que se suponía regeneraría a una juventud intoxicada por el hálito envenenado de las ciudades. Oswald Spengler figura también entre sus inspiradores, pues ve en él al vencedor de la *Aufklärung*, de la igualdad política y de la «ideología de los derechos del hombre y del ciudadano». Günther goza inmediatamente de los honores de los nazis, aunque no se une al NSDAP sino hasta 1932. Su reputación *völkisch* está lo suficiente y sólidamente establecida como para que sea promovido profesor de las universidades desde 1930, tan pronto como se constituye en el Land de Turingia el primer gobierno con participación nazi. Wilhelm Frick, Ministro del Interior (pero también Ministro de Educación Nacional-socialista). crea especialmente para él, en la facultad de ciencia de Jena, una cátedra de «Antropología social». Hitler y Goering se desplazan incluso para asistir a la conferencia inaugural del profesor, la que trata de las «causas de la decadencia racial del pueblo alemán desde la época de las grandes invasiones». El ascenso de Günther se acelera a partir de 1933. En junio de 1933. Wilhelm Frick (a partir de entonces Ministro del Interior del Reich entero) reúne un «comité de expertos sobre las cuestiones de política demográfica y racial», el cual juega un rol capital en la adopción de las leyes eugenistas. Por supuesto Günther forma parte de ese comité, al lado de Ploetz, Lenz, Fischer, Rüdin. etc. Más allá de su persona, se mide lo poderoso que es el impacto de la ideología racial en la sociedad alemana de la República de Weimar. No se trata entonces de la «deriva» de algunos hombres de ciencia, sino más bien de una atmósfera intelectual en parte olvidada el día de hoy, y que, más allá de la imagen del Berlín libre y permisivo de antes de 1933, participa también del «espíritu de la época» de los años 1920. Cuando la Alemania nazi se lance un poco más tarde a la búsqueda de su «origen ario inmaculado», la sociedad alemana, incluidas la mayoría de las iglesias, participará comenta en esa búsqueda de la pureza, confirmando la declaración severa del historiador Eric Voegelin, él mismo resistente antinazi, sobre la «culpabilidad colectiva» de sus compatriotas.[81]

3. La fuerza específica del antijudaísmo alemán

En el curso de la Edad Media, los manifiestos para el advenimiento de un nuevo Federico se habían multiplicado en el Santo Imperio romano-germánico. Un panfleto redactado en latín, *Gamaleon*, publicado en 1409 (1439 según otras fuentes), evocaba la venida de un emperador germano que

derribaría a la monarquía francesa y al papado, sometería a los húngaros y a los eslavos (aplastando, de paso, «para siempre a los judíos»), mientras que «los alemanes, al contrario, serían exaltados por encima de todos los pueblos».[82] El imaginario colectivo del mundo germánico ve enseguida instalarse un binomio en el que la aniquilación del uno aparece como la condición *sine qua non* de la supervivencia del otro. Ese esquema intelectual es recurrente en la historia alemana moderna, como se ve, por ejemplo en Paul de Lagarde (1827-1891), uno de los más importantes sectarios del antijudaísmo, quien, en el programa del Partido conservador prusiano (que él mismo redacta en 1884), hace del judío el espejo del alma alemana: «Es en la medida en la que nosotros devengamos nosotros mismos que los judíos cesarán de ser judíos […]. Cada judío es una prueba de la debilidad de nuestra vida nacional».[83]

Milenio alemán y masacre redentora

En la Alemania del comienzo del siglo XV, una profecía asegura que un príncipe alemán se convertirá en emperador, que el patriarca de Maguncia será elegido papa y que el nuevo soberano exterminará a los judíos.[84] Otras profecías asocian el retomo a la pobreza evangélica y la liberación de la Tierra santa. El pensamiento milenarista, tan vivaz durante los siglos XIV y XV, está casi siempre ligado a la violencia igualitarista y a la masacre exterminadora de todos los judíos. En un mundo regenerado por la pobreza, todas las jerarquías, y con ellas la injusticia y la miseria, desparecerán de la superficie de la tierra, pero también, con ellas, para terminar, los judíos, esos símbolos del mal. El *Libro de los cien capítulos y de los cuarenta estatutos* (cfr. *supra*), que constituye una de las últimas grandes escatologías populares medievales, prevé el Apocalipsis y el Milenio después de una masacre redentora: para eliminar el pecado, es necesario eliminar a los pecadores, es decir exterminarlos. Colocada bajo las órdenes del emperador escatológico (es el tema del retomo de Federico II), la Cruzada aniquilará a «Babilonia en el nombre de Dios […] y plegará al mundo entero bajo su ley, de tal forma que no habrá sobre la tierra más que un pastor, un rebaño, y una fe».

Pero el pasaje al reinado del nuevo rey se hará en el dolor: «Habrá grandes temblores de tierra, epidemias. El fuego caerá del cielo […]. Y es de temer que debamos beber sangre en vez de agua […]. Vamos a ver a los árboles llorar la sangre, y destruir sus propios frutos, y todas las yerbas

perecerán».[85] La búsqueda de la pureza redobla el ardor cuando se trata del pecado de adulterio, siempre castigado con la muerte (el soberano justiciero matará a los «blasfemos, estrangulará a los borrachos, quemará a los usureros, decapitará a los adúlteros […]»).[86] Los paganos deberán someterse a la fe de Cristo: «Los que no quieren dejarse bautizar no son ni cristianos ni gentes de la Escritura santa. ¡Mátenlos! Así serán bautizados en su propia sangre».[87] El reino de los mil años no llegará sino con la condición de desembarazarse de la Iglesia pecadora, el *Libro de los cien capítulos* prevé, en particular, la masacre de 2.300 eclesiásticos, cada día, durante cuatro años y medio.

Un ritmo temario, que reencontramos casi siempre en el pensamiento redentor y apocalíptico, estructura esta visión del mundo: después del pecado viene el Salvador que introduce la Edad de Oro prevista para durar mil años. La masacre funciona como una catarsis. Ni el anticapitalismo, ni el igualitarismo radical parecen los rasgos salientes de estas visiones escatológicas. Más singular aparece, en cambio, la conjunción de un igualitarismo violento y de un poderoso sentimiento de identidad germánica. En el nombre del Antiguo Testamento decretado desde entonces «sin valor», la Iglesia católica habría destruido la felicidad del pueblo alemán, único pueblo elegido de la tierra, en lugar de esos «impostores judíos» que traman complot tras complot contra Alemania. La supremacía alemana desposa finalmente los objetivos de una fe desembarazada del cristianismo, esa «cosa» de los judíos y de los prelados (Roma). «Nosotros, los alemanes, somos gentes libres», asegura un manuscrito de comienzos del siglo XI. Alsacia es el corazón de Europa, y el alemán es la lengua «que hablaba Adán»[88] (en el arca de Noé, por lo demás, se hablaba «solo el alemán»): «Nosotros, los alemanes, estamos bendecidos por Dios»[89]. Este tema, recurrente, resurgía en el siglo XIX, como si, por encima del desastre de la guerra de los Treinta Años, el éxito bismarkiano reanudase la reforma luterana. «La época de la historia alemana que ha nacido en 1517, escribe el *Neue Evangelische Kirchenzeitung* el 7 de enero de 1871, llega, en medio de la guerra y de los gritos de guerra, a una conclusión ordenada por Dios»[90]. Ese mismo mes de enero de 1871, el predicador de la Corte Adolf Stoecker afirma que, con la victoria sobre Francia, «nosotros reconocemos la marca de Dios, de 1517 a 1871».[91]

Estos mitos, y en particular la profecía relativa al Milenio alemán que se supone que debe advenir con el reinado de Federico,[92] toman parte en una escatología popular que el nazismo pondrá a plena luz. La fuerza de estos esquemas intelectuales muestra hasta qué punto, desde los escritos

milenaristas medievales hasta el milenarismo secular del III Reich,[93] la movilización de mitos similares responde a un clima de espera y de miedo.

En Alemania, la Reforma se inscribe en la continuidad de ese antijudaísmo violento: «Nosotros no raptamos y no matamos a sus hijos, escribe Lutero sobre los judíos, nosotros no envenenamos sus fuentes, nosotros no estamos sedientos de su sangre» (sobre-entendido: como ellos lo están de la nuestra). Y preconiza contra ellos medidas que evocan un clima de cacería de brujas: «Primero, que se quemen sus sinagogas o escuelas, que se cubra con tierra lo que no se queme, con el fin de que, por la eternidad, nadie vea de ello ni una piedra, ni ningún resto. Que esto se haga en el honor de Nuestro Señor y de la cristiandad […]. Segundo, que se destruyan igualmente sus casas, pues cometen en ellas las mismas fechorías que en sus escuelas. Que se los coloque bajo un techo o en un establo, como a los bohemios, con el fin de que sepan que ellos no son señores en nuestro país, como presumen, que aprendan que son extranjeros y prisioneros […]. En quinto lugar, que se les retiren a los judíos sus salvoconductos y que se les prohíba el acceso a los caminos, porque ellos no tienen nada que hacer en el país».[94]

El rechazo pasional de la emancipación

Mientras que en 1789 y 1791 Francia promulga la igualdad civil de los 50.000 judíos del reino, los Estados alemanes se opondrán durante mucho tiempo a la idea de semejante emancipación. A principios del siglo XIX en efecto, en Alemania, para la conciencia popular, el enemigo tiene el rostro del francés (desde las guerras de Luis XIV cuyo traumatismo es reavivado por las de la Revolución y del Imperio) y del judío. Aportada en sus bagajes de vencedor por la Francia revolucionaria, la emancipación de los judíos exacerba contra estos últimos la cólera, y desencadena a veces la violencia. «Algunos me reprochan ser judío, otros me alaban por serlo, otros más me lo perdonan, pero todos piensan en ello, anota Ludwig Börne en 1830. […] Todos están fascinados por este círculo mágico judío, nadie puede salir de él»[95] «Mientras exista la palabra "judío", afirma el alcalde de Múnich en 1819, esas gentes constituirán un Estado dentro del Estado y seguirán siendo dañinas»[96]. El rechazo de la Ilustración y de la Revolución francesa que acompaña a la reacción de 1815 en Alemania, en particular en los Estados católicos en donde el clero sigue siendo poderoso, es inseparable del rechazo de la emancipación de los judíos. Pasando de las élites burguesas cultivadas a

las clases populares a partir de los años 1815-1820, el nacionalismo alemán exacerbado se acompaña en 1819 de motines que ensangrientan a varias comunidades judías.

Por esta razón, la emancipación, lejos de ser el fruto de una sola medida legislativa, aparece mucho más como el signo de una apertura económica, social y cultural a la modernidad. De ahí, la multiplicación de panfletos y de libelos, y de toda clase de puestas en guardia contra la «plaga judía». Al publicar en 1842 *El Anticristo o el Falso Mesías. Tratado histórico para comprender la cuestión de la emancipación de los judíos*, el abate Johann Nepomuk Sepp prefigura el antisemitismo erradicador del siglo XX. Con él, los judíos, incluso convertidos, emancipados y asimilados, no dejan de ser mañana tan peligrosos como ayer. Eso era rechazar por adelantado el principio de su emancipación, decidida sin embargo en 1849 al favor de los movimientos revolucionarios. Pero la medida choca con violentas resistencias en el seno de las capas populares. La revolución alemana de 1848 está esmaltada de motines antijudíos (en particular en el país de Bade en septiembre de 1848). En 1850, en Baviera, unos motines campesinos imponen a los judíos renunciar a su parte de los bienes comunales. Este rechazo popular a una medida de emancipación decidida por el poder constituye también una de las caras del *Sonderweg*. Da testimonio de la fuerza de un rechazo que ilustra en la estela del movimiento de 1848 la publicación del diario católico *Historich-Politisch Blätter für das Katolische Deutschland* (*Hojas históricas y políticas para la Alemania católica*), del que uno de los redactores lanza en 1850: «¡Retened eso, los judíos! ¡Si vosotros, los “desjudaizados” (es decir los judíos “enmascarados”), os entrometéis a descristianizar a los cristianos, sabed entonces que estos os quitarán la vida y os destrozarán el cráneo! Ese será el episodio final de vuestros hábiles proyectos. Es matemático […]. ¡Os conviene fabricaros unos cráneos de hierro, porque con vuestros cráneos de hueso, no sobreviviréis a la historia!».[97] En el número siguiente, el redactor apela al «juicio de Dios» sobre los judíos, a «una persecución tal que el mundo nunca haya visto una, y que afectará sin duda también a los inocentes, una venganza del proletariado, del pueblo verdadero» contra esta «canalla que ha cometido crímenes innumerables».[98]

«Está perdido, el que ha sido visto en su ventana por un judío», aseguraba un proverbio de Franconia… A principios del siglo XX, un estudiante judío en Alemania corría cuatro veces más riego que un condiscípulo no judío de verse implicado en un duelo. El rechazo de los judíos es el fondo común de las

mentalidades, como lo muestran los dichos, las leyendas y los cuentos, pero también la literatura popular y el teatro «de bulevar». Doctor en medicina (y antiguo alumno de Eugen Fischer, cfr. *supra*) y dramaturgo, Alexander Paul hace representar a partir de 1935 su obra *Yernos*, que será representada 1.150 veces en el curso de los tres años siguientes. Un buen padre de familia (alemán) tiene dos hijas que se casan pronto, y entonces también dos yernos. Pero las dos uniones se van a convertir en unos dramas, uno de los yernos es judío, y el otro sufre de una enfermedad mental hereditaria. Moraleja: el humanitarismo cristiano es una fuente de desilusión, la emancipación de los judíos, al igual que la política humanitaria que pretende proteger las «existencias inútiles», es un *absoluto engaño*.

Antes de 1933, Alemania era el principal país productor de literatura antisemita[99] (*Los Protocolos* conocieron 33 ediciones entre 1919 y diciembre de 1932). Florón del género, el *Catecismo antisemita* (1887) de Fritsch, reeditado con el título de *Manual de la cuestión judía* (*Handbuch der Judenfrage*), ha sido vendido en más de 100.000 ejemplares antes de 1933. El rechazo desborda el marco de la sola judeofobia, se trata de expulsar de Alemania todo lo que no es «nacional». «El pueblo alemán ha finalmente abierto los ojos, afirma la revista *Germania* el 10 de septiembre de 1879. Él ve que el verdadero *Kulturkampf*, la verdadera lucha por la civilización, es el combate contra la dominación del espíritu y del dinero judíos. En todos los movimientos políticos, son los judíos los que juegan el rol más radical y más revolucionario, haciendo una guerra a ultranza a todo lo que queda de legítimo, de histórico y de cristiano en la vida nacional de los pueblos»[100]. En la Alemania de Guillermo II, este rechazo es estimulado al más alto nivel del Estado, es fortificado ahí, e inclusive sostenido financieramente por el propio Káiser. Así, la obra de H.S. Chamberlain, *Los Fundamentos del siglo XIX* (1899), es promovida por Guillermo II en persona, quien ofrece 10.000 marcos a las bibliotecas populares del Reich con el fin de ayudarlas a procurarse el libro (cfr. *supra*).

La emancipación no agota evidentemente la pasión antisemita del mundo germánico, como lo habían analizado bien (en el silencio general) los padres del sionismo ruso.[101] El baño cultural antijudío invade la literatura más difundida, como lo muestra la abundancia de clichés antisemitas en las obras de los autores alemanes más leídos del siglo XIX, Gustav Freytag, Wilhelm Raabe, Felix Dahn. No es raro leer en los libelos antijudíos llamadas a su expulsión, e incluso a su castración, o a su exterminación.[102] La crisis financiera que estalla después de la caída de la bolsa de Viena el 9 de mayo

de 1873 es inmediatamente imputada por la mayor parte de la opinión pública al «judaísmo internacional». En su discurso del 19 de septiembre de 1879, el predicador Adolf Stoecker afirma que los judíos eran y siguen siendo «[…] un pueblo en el pueblo, un Estado en el Estado, una cepa aparte en medio de una raza extranjera […]. Si el judaísmo, como lo ha hecho hasta el presente, sigue explotando la fuerza del capital y el poder de la prensa para provocar la ruina de la nación, no se podrá evitar la catástrofe».[103] Una floración de asociaciones antisemitas ve el día alrededor de los años 1878-1881, en Dresde en 1881, *Deutsche Reformpartei*, en Berlín en 1881 la *Verein Deutscher Student* por ejemplo. Algunos diputados le piden al Reichstag que anule la ley de emancipación: el 13 de abril de 1881, una «petición antisemita» recoge 225.000 firmas antes de ser llevada al canciller Bismarck: «El día de hoy, afirma el periodista Otto Glagau, la cuestión social es esencialmente la cuestión judía». El historiador alemán Heinrich Winkler afirma que en materia de antisemitismo, incluso teniendo en cuenta algunos pogromos que enlutan entonces a los judíos de Rusia, «Alemania fue el maestro de escuela de sus vecinos».[104] La decadencia de los partidos explícitamente fundados en el rechazo de los judíos antes de la Gran Guerra no significa de ninguna forma un apaciguamiento de la pasión antijudía. Antes de 1914, en efecto, a excepción del SDP (socialistas), todos los partidos alemanes, así como numerosas asociaciones profesionales, están gangrenados por un antisemitismo que, convertido en hábito social, ya no tiene necesidad de un partido específico para hacer oír su voz. Su «desaparición» del campo político subraya paradójicamente su anclaje social. En su «Programa de Tivoli», el partido conservador, por ejemplo, se compromete en 1892 a luchar contra «la influencia judía que se infiltra permanentemente en nuestra vida nacional y la disuelve». En junio de 1895, la Federación de los agricultores afirma que, siendo la agricultura la encarnación misma de la germanidad, «está entonces en la naturaleza de las cosas que la agricultura y el judaísmo se libren un combate encarnizado, hasta que uno de los dos caiga a tierra sin vida, o al menos sin fuerza».[105]

De la Gran Guerra a la Pogromhetze

Lejos de rellenar la fosa, la Gran Guerra la escarba al contrario, en particular en el momento de una derrota juzgada inmerecida. Mientras que, en la Francia exangüe pero victoriosa en 1918, es la hora de la fraternidad de las armas (lo que fue generalmente el caso, salvo algunas excepciones, durante la

guerra), en Alemania, la sospecha está omnipresente *antes* de la denota. El 11 de octubre de 1916, el Ministerio de la Guerra había hecho proceder a un censo de los soldados judíos, oponiéndose algún tiempo más tarde a publicar los resultados. Uno imagina los efectos devastadores de esa decisión sobre unos espíritus dispuestos a escuchar lo peor. En la Alemania de 1919, presa de un profundo desasosiego, un tracto, entre centenares, arenga al pasante en estos términos: «Durante cincuenta meses, hemos mantenido el frente con honor y éramos invencibles. Regresamos a nuestros hogares después de haber sido innoblemente traicionados. ¿Qué se nos ofrece? La hegemonía de los judíos. Su participación en el combate ha sido más o menos nula. Su participación en el gobierno es ya del 80 %. Su proporción en Alemania es de 1,5 %. ¡Abrid los ojos, camaradas!».[106] Es en este clima que evolucionan los primeros nacional-socialistas, de los que Herui Rollin escribía antes de 1939 que estaban animados por el deseo de «exterminara los judíos».[107] La atmósfera roza efectivamente el pogromo en la Alemania de 1920. En marzo de ese mismo año, Ambroise Got, profesor francés de filosofía, y antiguo agregado en la misión militar francesa en Berlín, publica *La Contra-Revolución alemana*. El evoca la *Pogromhetze*, la excitación que empuja a la masacre de los judíos, una pulsión omnipresente en el seno de las ligas alemanas, explica. En 1939, Henri Rollin calificaba a esa obra de «premonitoria»… Got se apoyaba en un conjunto de hechos inquietantes, reportando, por ejemplo, que en febrero de 1919 la principal liga surgida del medio combatiente, *Ansschuss für Volksaufklaerung*, había emprendido formar una *Pogromgarde* y reclutaba, para ello, voluntarios «germano-arios» (*sic*). El mismo año, unos oficiales creaban en Potsdam la Liga de combate contra el judaísmo.

Bajo la República de Weimar, el racismo intelectualizado de los Günther, Lenz, Ploetz y otros hombres de ciencia se vertió en ese molde. El peligro más grave, afirma Günther en el curso de los años 1920, es la «raza judía» que constituye un obstáculo duradero para la empresa hegemónica de la «raza nórdica»: «En la época actual, dos razas solamente, afirma, están en competición por la dominación de la tierra: la raza de Asia menor (a través del capital bancario judío y la propaganda bolchevique entre todos los pueblos de la tierra), y la raza nórdica (por el capital creativo de los pueblos de lengua alemana). Una de ellas llegará a dominar —a menos que las dos sucumban en el curso del combate».[108] Las «dos razas», prosigue Günther, se libran un combate a muerte, pero los judíos son todavía los más poderosos, porque disponen de las principales palancas del poder (dinero, prensa,

organizaciones). En otros términos, ellos encarnan de mejor manera este «mundo moderno» que cristaliza la angustia: «El siglo diecinueve, al menos la segunda mitad de este siglo, y la época contemporánea han desarrollado en el Occidente entero un estado de espíritu, el del “mundo moderno”, que es verdaderamente un obstáculo para la renovación de los pueblos de Occidente. Es un estado de espíritu que alienta y acelera la degeneración. Ahora bien, ese espíritu moderno es, según los testimonios de judíos particularmente dotados, judío en todos sus ángulos».[109] Por esta razón Günther estima que contra los judíos la solución solo puede ser radical, que hay que separarse de ellos en bloque y prohibir todo mestizaje. Si la «mezcla de sangres» entre el pueblo alemán y el «compuesto racial» que es el pueblo judío estuviese autorizada, advierte, eso «conduciría a nada menos que a un innombrable desorden europeo-asiático-africano, de lo que el imperio romano al pudrirse ha dado el ejemplo más brillante».[110] La «cuestión judía» no ha cesado entonces de tomar en Alemania un aspecto obsesivo, e incluso apocalíptico en algunos medios. El 14 de abril de 1933, dos meses y medio después de la llegada de Hitler a la Cancillería, el teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer (discípulo del pensador calvinista suizo Karl Barth) escribía a su colega helvético Erwin Sutz: «La cuestión judía da mucho hilo a retorcer a la Iglesia, y sobre ese punto las gentes más comprensivas han perdida su cabeza y su Biblia».[111]

Esta impregnación intelectual del antijudaísmo-antisemitismo, hasta el corazón de los estratos más abiertos del saber (Thomas Mann, por ejemplo, fue durante mucho tiempo un admirador de Paul de Lagarde), no constituye un epifenómeno de la historia alemana, sino que aparece, al contrario, como una de sus características culturales y políticas más profundas. «Una gran potencia sin idea de Estado», escribía sobre el Reich bismarkiano, en 1935, desde el exilio en el que había encontrado refugio, el filósofo alemán Helmuth Plessner.[112] En su tiempo, Michel Foucault lo había comprendido al establecer él vínculo entre la pasión antisemita alemana, redoblada en la época contemporánea, y la pasión por el Estado que animaba a Una nación formada de elementos diferentes en busca de su unión: «Teniendo que pensar la revolución, escribía él en 1977, comienzo y fin, los pensadores alemanes le han atado al Estado y han diseñado el Estado-Revolución, con todas sus soluciones finales […]. El antisemitismo, que fue fundamental en el pensamiento alemán del siglo XIX, ha funcionado como una larga apología del Estado. Esa fue también la matriz de todos los racismos que han marcado a los locos, a los anormales, a los metecos. No sea judío, sea griego, dicen los maestros pensadores. Sepa decir “nosotros” cuando piense “yo”».[113]

4. El pangermanismo como jalón

Fundada en 1890, la Liga pangermanista (*Allgemeiner Deutscher Verband*, «*Federación general de los alemanes*») cuenta 2.000 miembros a finales de junio de 1891, 8.000 en septiembre, 21.000 en mayo de 1892, pero cae a 4.000 en junio de 1893. Más allá de estas peripecias del reclutamiento, la Liga conocerá siempre efectivos modestos que la reducirán incluso a veces a un grupúsculo: 10.000 adherentes en abril de 1897, cerca de 22.000 en 1901, 18.000 en 1906, etc. La dirección de la Liga juzga que una obra de vulgarización podría hacer crecer su audiencia. Elegido presidente de la organización en febrero de 1908, el abogado Heinrich Class (del colegio de abogados de Maguncia) trabaja en ello y publica en 1909 *Einhart*, cuyo éxito es inmediato. 30.000 ejemplares han sido ya vendidos al final de 1910 (la obra conocerá incluso una decimosexta edición en 1936).[114]

Recusando todo proceder dialéctico desde el momento en el que, la historia, «es el tiempo sin la duración»,[115] convencido de que existe una *esencia* de los pueblos, el presidente de la Liga estima que la «esencia eterna» de Alemania es la de un país rodeado de enemigos que la codician, comenzando por los franceses, de los que sus vecinos de más allá del Rhin conservan, desde finales del siglo XVII, un recuerdo traumático. Alemania está entonces obsesionada (con razón, si se juzga por su experiencia histórica) por el peligro de la invasión. A esos elementos se agrega la convicción de disponer en Europa oriental de un área de «expansión natural» que la dispensa, como lo estima una parte del mundo político de la Alemania wilhelmiana, de un esfuerzo colonial en ultramar.

Después de 1871, el II Reich profesa un culto a Bismarck, el hombre providencial que habría sacado a la nación alemana de «siglos de rebajamiento». El pasado con frecuencia doloroso de Alemania, marcado por las invasiones y las guerras civiles, da cuenta, al menos en parte, de esta religión de la nación. La emigración ultramarina de millones de alemanes inquieta por lo demás a los medios intelectuales y a los dirigentes políticos, que la viven como una hemorragia potencialmente mortal. En el curso del siglo XIX, más de siete millones de alemanes (el equivalente a una población próxima a la de Baviera en 1900) han casi definitivamente abandonado su país.

Expansión colonial y Lebensraum europeo

Antes de 1914, la expansión alemana se dirige a la vez hacia Europa Oriental y hacia el África negra. Tan acostumbrado como ha podido estarlo a la violencia, el mundo colonial europeo no por ello ha dejado de quedar estupefacto por la brutalidad de algunas prácticas coloniales, de las que la personalidad de Karl Peters es emblemática. Fundador en 1884 de la Sociedad para la propagación del esfuerzo colonial alemán, Peters declaraba en 1886 que la meta de la política colonial seguía siendo «el enriquecimiento determinado y brutal de su país en detrimento de los otros, y especialmente de los más débiles».[116] Al pillaje económico crudamente expresado (pero es esa una realidad que se reencuentra casi idéntica en la política colonial de otras naciones europeas), hay que agregar una violencia racial que se expresa sin escrúpulos al designar por ejemplo a los negros con el término de «babuinos». Al igual que todas las empresas coloniales, las colonias alemanas ven afluir una ola de hombres con frecuencia toscos y violentos, a los que de repente se les da toda la libertad para expresar sus fantasías de dominación. Para muchos de esos hombres, los africanos constituyen un material humano. Algunos confiesan incluso que esperan una rebelión de los indígenas, que les daría, dicen, la ocasión de «aniquilarlos» (*sic*). La práctica de la violación es sistemática en esa sociedad demográficamente desequilibrada: se cuentan 4.000 alemanes y 700 alemanas en la Namibia de 1903. El desprecio hacia el negro parece haber sido una de las razones de fondo en el desencadenamiento de la violencia que asoló al territorio del sudoeste africano (cfr. *supra*, lª parte) entre 1904 y 1907. Ese desprecio no es solo la obra del populacho, el ejemplo viene de las élites, incluso de la cumbre del Estado, pues el mismo Káiser asegura gustosamente que los preceptos cristianos no son aplicables a los paganos ni a los salvajes. Cuando, durante la campaña de exterminación de los Herero (1904-1907), el diputado católico Mathias Erzberger sostiene delante del Reichstag que el alma de los negros es, ella también, «inmortal», una marea de clamores y de gritos venida de la derecha cubre sus palabras.

Un vínculo estrecho liga la política colonial africana conducida por Alemania antes de 1919 con el sometimiento que golpeará a la Europa oriental veinte años más tarde. En 1942, el filósofo marxista alemán Karl Korsch, exiliado en los Estados Unidos, anotaba que «la novedad de la política totalitaria reside en el hecho de que los nazis han extendido a los pueblos “civilizados” de Europa los métodos reservados antes a los “autóctonos” o a los “salvajes” que vivían fuera de la pretendida civilización».[117] Todo ocurre en efecto como si el pangermanismo y el

expansionismo alemanes (la noción de *Lebensraum* apareciendo como la aplicación geográfica del *struggle for life*, ese lugar común darwiniano de los años 1900) fuesen a proyectar sobre la Europa eslava de los años 1940 unas concepciones raciales hasta entonces cantonadas en la sola África. Todo ocurre como si la Alemania nazi fuese a conducir una guerra colonial en el corazón mismo de Europa. Hay que «considerar a los indígenas como a Pieles Rojas», declaraba Hitler a propósito de los rusos en octubre de 1941. En el mismo momento, el comisario del Reich para Ucrania, Erich Koch, afirmaba conducir una guerra colonial «como entre los negros», añadiendo que los ucranianos eran unos «negros blancos».[118]

Del frente oriental de la Gran Guerra al «Gobierno General»

En los proyectos de germanización del mundo eslavo, particularmente numerosos en la escuela alemana de geopolítica de comienzos del siglo XX (en el geógrafo Paul Langhans, por ejemplo),[119] se identifica desde el final del siglo precedente la existencia de planes de esterilización forzada de los «indígenas» (como también, por lo demás, la prohibición de los «matrimonios mixtos»). En el momento del armisticio, luego de la paz separada de Brest-Litovsk (1917-1918), Berlín considera la posibilidad de germanizar tierras eslavas expulsando sistemáticamente a las poblaciones locales. La práctica colonial alemana en África, como la política pangermanista en esa Europa oriental que descubre el ejército del Káiser en 1914, prepara intelectualmente la política de los años 1940.

Antes de la Gran Guerra, la Liga pangermanista desprecia abiertamente al pueblo polaco. No es cuestión de «germanizarlo», precisa, sino solamente de marginalizar a los polacos en el seno de la sociedad alemana. La política de germanización de las marchas eslavas emprendida por el II Reich,[120] va en el sentido deseado por la Liga. Su meta, como, con ella, la de una mayoría de las élites alemanas, es la de implementar una legislación para los «alemanes de cepa», y otra para los polacos, quienes estarán excluidos del derecho al voto en vista de las elecciones al Reichstag. Distinguiendo entre la ciudadanía (alemana) y la nacionalidad (lugar de residencia), los proyectos destinados a los polacos antes de 1914 constituyen como el embrión de las «leyes de Núremberg» de 1935. La ocupación del *Oberost* (la Polonia y los estados bálticos actuales) por el ejército alemán en el curso de la Primera Guerra Mundial se caracterizó por la voluntad de llevar a cabo una «misión

civilizadora» a las poblaciones «exóticas y atrasadas». «La *Ostpolitik* era “racial” mucho antes de que los nazis llegaran al poder»[121].

Se queda uno asombrado por la lucidez que manifestaron los pueblos europeos a propósito del *Sonderweg* alemán desde la Primera Guerra Mundial. En una carta dirigida el 13 de enero de 1915 a su sobrino Marcel Mauss, Émile Durkheim, en un clima, es verdad, germanófobo, ya evocaba a Alemania en estos términos: «Hay una concepción del Estado que está a la base de lodo lo que ellos hacen: desprecio del derecho internacional, de los neutrales, de los pequeños pueblos, etc. Es una teoría monstruosa».[122] Robert Hertz (cfr. *supra*), su heredero espiritual, escribe en las trincheras el 21 de noviembre de 1914: «Pero si ellos (los alemanes) no pueden comprender, aprender por ellos mismos la modestia, y que en la nueva Europa ya no hay sitio para las razas elegidas por derecho divino […]».[123] El 14 de marzo de 1915, se dice convencido de que en Alemania la voluntad de dominación no es el hecho de una «minoría de exaltados» (*sic*): «Pero no, el espíritu de dominación había penetrado hasta la médula al pueblo entero. Todo se les debía, ellos estaban predestinados al dominio sobre todo y sobre todos. […] Barrès señala bien en sus últimos artículos[124] el carácter religioso, místico, de su invasión, de su orgía destructora, su plan de romper nuestro resorte espiritual, de envilecernos, individual y colectivamente, mediante la tortura, la humillación y el sacrilegio […]. Francia, por el órgano de Michelet, había dicho: “ninguna alma de nación perecerá”. Y ellos, científicamente, estudiaban cómo matar el alma de todo pueblo distinto del suyo. Visión de ese rebaño de civiles enviados hacia los campos de concentración bajo el aguijón de esos negreros. Hay que haber visto tropas de evacuados huir de la invasión, viejos, mujeres ancianas, niños, lisiados, muchachos que llevan bebés, mujeres que se protegían de la lluvia bajo los carros para amamantar a sus pequeños, y eso hacia el interior, para medir el horror de lo que han hecho con los civiles de nuestros pueblos».[125]

Desde 1919, la «guerra de razas es declarada oficialmente por la Liga pangermanista».[126] La cual asegura que los judíos deben ser identificados como una «etnia extranjera», la «cuestión judía» no siendo ya más un «problema» confesional sino «racial». Pero la Liga se encierra en una contradicción que resurgirá con la victoria sobre Polonia en septiembre de 1939. Al mismo tiempo que aspira a la anexión de numerosos territorios, ella permanece preocupada, al mismo tiempo, por la «pureza étnica» del pueblo alemán refiriéndose a Paul de Lagarde quien, desde los años 1880, había preconizado «reservas» para los húngaros, los checos, los eslovacos y los

eslovenos. En 1918, consumada la derrota, se toma la decisión de crear una organización específicamente destinada al combate antisemita. Es cosa hecha en febrero de 1919, en Bamberg, cerca de Múnich, con la Alianza étnica de defensa y de ataque. Georg Fritz, eminente personalidad de la Liga en materia de antisemitismo, predica el cierre de las ¿enteras del este (una medida «banal» reclamada por muchos otros), y sobre todo el retiro de la ciudadanía alemana a los judíos de Alemania puesto que el Reino unido, explica, acaba de acordar un «Hogar nacional» para los judíos en Palestina.[127] Fritz exige igualmente que se aparte a los judíos de toda función política y cultural en Alemania. Al mismo tiempo, el diario *Alldeutsche Blätter* divulga unos proyectos oficiales de internamiento de los judíos del este (*Ostjuden*) en campos, a la vista, explica, del estado sanitario de algunos barrios de Berlín.

Durante un congreso de la Liga organizado en 1924 («Jornadas de Stuttgart»), el artículo 4 de la Carta es modificado, el acceso a la organización está prohibido desde ese momento a los judíos, a sus descendientes y a sus cónyuges. En plena República de Weimar, el presidente de la Liga desvía una frase que se refería hasta ese momento solo a los franceses, para afirmar sobre los judíos: «Mátenlos, no se les pedirá dar cuenta de ello el día del Juicio final».[128] En 1924, los dos partidos antisemitas de antes de la guerra se fusionan para formar una sola formación, el *Deutschvölkische Partei* (cuyo efectivo pasa de 30.000 miembros al final de 1919 a 180.000 en julio de 1922).

El antisemitismo de combate se fortifica al mismo tiempo que la Liga afirma el objetivo racial de su lucha contra Rusia. A sus ojos, la Rusia «bolchevique», que se hunde en el atraso, volverá a ser lo que nunca había cesado de ser para el mundo germánico, un «territorio de colonización» vuelto tanto más necesario cuanto es grande el riesgo de ver las «hordas mongólicas» afluir sobre Europa. Así se dibuja, a grandes rasgos, un paisaje intelectual que será el de la guerra «tan particular» que el III Reich conducirá más tarde en Europa oriental. Esos rasgos y esos temas, esos eslóganes y esos miedos obsesivos constituyen los numerosos rostros del *Sonderweg*. «El grita actuad más suave la muerte la muerte es un señor de Alemania»[129]. Recusando la Ilustración, hundiéndose en el mito de una nación elegida, envidiada por todos y expuesta a la hostilidad del mundo, desposando el pensamiento racialista hasta el punto de darle una base universitaria, cierta Alemania ha ofrecido *su respuesta particular* a la universalidad de los derechos del hombre y al credo de la unidad de la especie humana. Propio de una visión angustiada de la historia («el tiempo sin la duración») y marcado

por el temor obsidional, todo sucede como si el *Sonderweg* constituyese la respuesta alemana a la Revolución francesa.[130]

TERCERA PARTE

UNA TEOLOGÍA DEL MIEDO

Capítulo 1
UNA SOCIEDAD CRISTIANA TRABAJADA POR EL MAL

1. La omnipresencia del miedo

El sentimiento de angustia que oprime al Occidente cristiano durante siglos se acelera en la segunda mitad del siglo XV. El avance de los turcos, la multiplicación de las epidemias y, posiblemente más todavía, el crecimiento del progreso técnico, nutren el miedo que la imprenta propaga multiplicando los soportes. Numerosas peticiones circulan en la Sorbona que, más allá del combate corporatista, llaman a destruir las máquinas de imprimir. Las clases populares odian la escritura porque, a sus ojos, y desde siempre, ella está del lado del poder.

Cada vez más numerosos en la segunda mitad del siglo XVI (la invención de Gutenberg data de 1455), los libros nutren a las élites letradas y urbanas. Ellos las asustan al mismo tiempo, extendiendo el temor a las brujas y a las herejías,[1] el miedo a las mujeres y a los judíos. Más de 203.000 ejemplares de obras de demonología son puestos a la venta en Alemania en la segunda mitad del siglo XVI, de los cuales 100.000 en el solo decenio de 1560, y 63.000 en el curso de los años 1580.[2] A principios del siglo XVII, en Alemania aún, el catálogo de los libros publicados subraya la importancia del tema del Juicio Final que Lutero estimaba inminente. Las obras del maestro de Wittenberg contribuyeron a acrecentar la angustia escatológica, y a agravar el sentimiento de un fin próximo. En un mundo más rico y un poco más instruido, la predicación favorece un clima de miedo que regularmente resbala hacia arranques de violencia antijudía.

Entre la peste negra (1348) y el comienzo del siglo XVII, un tiempo que según Jean Delumeau marca en la historia de Occidente un «estremecimiento psíquico profundo»,[3] el miedo constituye el trasfondo mental del mundo cristiano. Detrás de tantos acontecimientos vividos en el dolor, hay que esforzarse en descubrir la presencia del Maligno, o de alguno de sus agentes, los turcos, los judíos, los heréticos o las brujas. Exacerbada por las epidemias de peste de las que la Europa occidental no se ha desembarazado antes de los primeros decenios del siglo XVIII, esta atmósfera angustiosa hace tomarse no solamente hacia los chivos expiatorios tradicionales, sino también hacía uno mismo, porque el diablo, no contento con pervertir al mundo, se insinúa

también en nosotros. La proyección sobre la figura proteiforme del Maligno pone a la luz al Otro percibido como una amenaza vital. Más banalmente, expresa también el temor al extranjero, ese miedo ordinario y recurrente que constituye el fondo común de la humanidad. «Si un extranjero llega a tu ciudad, se relaciona contigo y se entiende contigo, advierte Kekavmenos, un monje bizantino del siglo XI, no te fíes de él: es al contrario, entonces, cuando hay que estar en guardia.»[4]

Las catástrofes que recubren la historia de Europa entre mediados del siglo XIV y comienzos del siglo XVII nutren un temor obsesivo del fin del mundo, generalmente designado con la expresión de «fin de los tiempos». Alimentan un clima de pesimismo generalizado. La aniquilación universal está prójima, notan unos contemporáneos que, generación tras generación, se preparan para morir temiendo por encima de todo la muerte de improvisto.[5] Esos temores que aparecen arraigados en la historia larga del Occidente, nacen también de la emergencia de un nuevo mundo en el que unos cambios, lentos y acumulados, hacen perder sus puntos de referencia a unos hombres cuyo marco de vida había permanecido inmutable durante mucho tiempo.

Pero esos miedos responden también a veces a peligros reales que, en el repertorio de la época, toman una máscara apocalíptica. La coincidencia cronológica es de ese modo asombrosa entre la cacería de brujas que devasta Europa y el acoso del paganismo llevado a cabo en América por las tropas de Cortés (en México) y las de Pizarro (en Perú). Lo mismo que no podemos pasar por alto el miedo que inspira el Islam turco y conquistador de los siglos XVI y XVII (en 1683, los musulmanes campean de nuevo a las puertas de Viena)[6] a la Europa cristiana.

Este miedo es finalmente inseparable de la obsesión cristiana por el «tiempo corto», para la que el mundo tiene una duración de vida limitada, probablemente 6.000 años como lo asegura la tradición judía retomada aquí. Porque «nos aproximamos al final», y para que advenga la parusía, hay que apresurar el arrepentimiento y convencer a los judíos de adherirse a la fe de Cristo. De ahí, en numerosos teólogos, la referencia constante al juicio final y al «último día». De ahí, multiplicación de presentimientos escatológicos, de ahí las intuiciones de Lutero quien, en el curso de largas peroratas, anuncia la tempestad, el huracán y el desastre, y atiza el miedo, como se lo reprocha el predicador católico Georges Wizel en 1536: «Lutero ha creído que arrojando el espanto en las almas las atraería más fácilmente a su nueva doctrina, y es por esta razón que ha hablado tanto del Juicio Final y del advenimiento del Anti-Cristo […]. ¡Si el viento sopla con violencia, si la tempestad trastorna el

mar, es el anuncio evidente del último Juicio, del advenimiento próximo de Jesucristo! Ahora bien, todo lo que escribe Lutero es leído con avidez, se lo recibe con fe, con veneración, como mensajes aportados por un enviado celeste».[7] Un clima de temor obsidional ensombrece cada vez más la reflexión del maestro de Wittenberg. Para Lutero, la cristiandad es una ciudad sitiada por los enviados del maligno: «Y si os ponéis en campaña, ahora, contra el turco, estad absolutamente ciertos, y no lo dudéis, que no lucháis contra seres de carne y sangre, dicho de otro modo contra hombres… Al contrario, estad seguros de que lucháis contra un gran ejército de diablos… Tampoco confiéis en vuestra lanza, en vuestra espada, en vuestro arcabuz, en vuestra fuerza o en vuestro nombre, pues los diablos no se cuidan de ello… Contra los diablos, es necesario que tengamos ángeles cerca de nosotros; es lo que sucederá si nos humillamos, si rezamos a Dios y si tenemos confianza en su Palabra».[8]

La obsesión del infierno no es lo propio del mundo reformado, y menos aún de la sola Alemania. La obsesión de la pureza es la marca del discurso milenarista, y con frecuencia incluso la de la predicación cristiana. Entre 1494 y 1498, por ejemplo, Savonarola hace reinar el orden y la «pureza» en Florencia: las prostitutas, y los *judíos*, son expulsados de la ciudad. El mundo cristiano asocia así, en todos los lugares y siempre, la obsesión de la pureza y la «impureza judía». El sueño de un mundo *uno*, y de un pueblo *uno*, es constitutivo del deseo de eliminar a los oponentes, es decir, a la mayoría. Ese sueño de unidad, concebido como el deseo inaccesible de una paz por ausencia de conflictos, resuena como la aspiración no formulada a una vida fetal. Pero esa aspiración a la pureza es también sinónimo de violencia: «la necesidad de purificación es un resorte de lo religioso que constituye un formidable trampolín para desencadenar una violencia purgadora».[9] El enemigo está también en nosotros si el hombre, como lo afirma el papa Inocencio III, no es más que un montón de barro, de cenizas y de esperma, trabajado por el pecado, y que encuentra siempre en su camino al judío, esa figura del mal por excelencia. Los últimos decenios del siglo XV dan testimonio de un clima de angustia que hace temer el fin inminente del mundo. Es también en ese contexto de un miedo invasor del Maligno que se insertan las medidas de expulsión de los judíos que se suceden en Europa occidental entre el final del siglo XIV y el final del siglo XV.

Este miedo está también estrechamente correlacionado con la angustia de la peste, en particular desde el episodio de la Peste negra (1348-1352). En el espacio de un cuarto de siglo, Inglaterra ha perdido el 40 % de su población.

En Francia, las ciudades de Albi y Castres han perdido el 50 % de la suya en menos de diez años. Para los sobrevivientes, la enfermedad, aunque breve, permanece mucho tiempo bajo la forma de una pesadilla recurrente. La peste siembra el espanto[10] y rompe toda sociabilidad, aniquilando con frecuencia los lazos de parentesco. Ella entierra la hospitalidad y el amor del prójimo. Deshumaniza antes de matar. Uno se precipita a expulsar a los mendigos, a los errantes y a los pordioseros, vectores de la epidemia, rehusándose a aportarles el menor socorro. Los relatos de la pandemia evocan todos una catástrofe histórica, y las escenas de epidemia de los siglos XVI y XVII permanecerán durante mucho tiempo grabadas en la memoria colectiva de Occidente: «Todas las leyes del amor y de la naturaleza encontrándose ahogadas u olvidadas en medio de los horrores de tan grande confusión, escribe en 1697 Francisco de Santa María, un religioso portugués, los niños son repentinamente separados de sus padres, las mujeres de sus maridos, los hermanos o los amigos los unos de los otros —ausencia desoladora de las gentes que uno deja vivas y que no volverá a ver más. Los hombres, perdiendo su valor natural y no sabiendo ya qué consejo seguir, van como unos ciegos desesperados que tropiezan a cada paso con su miedo y sus contradicciones. Las mujeres, por sus llantos y sus lamentaciones, acrecientan la confusión y la angustia, pidiendo un remedio contra un mal que no conoce ninguno. Los niños vierten lágrimas inocentes, pues ellos sienten la desgracia, a defecto de comprenderla».[11]

En el curso de los grandes contagios, ya nada parece distinguir el fin de los hombres del fin de las bestias. Con frecuencia cantonado al temor al prójimo, el miedo se declina en realidad en todas sus formas, tomando por ejemplo el rostro de la suerte que un brujo echa sobre su víctima para afectarla de impotencia. Es lo que los campos designan con la expresión «anudamiento de la agujeta», la impotencia vivida como un equivalente simbólico de la castración. Esta angustia sexual, extremadamente extendida (pero específica), es el eco directo de la escena bíblica del «sacrificio de Isaac». Con la diferencia de que en la Biblia judía el hijo de Abraham *no es* sacrificado.[12] Al miedo a la impotencia se añade el temor a ser poseído, a convertirse en un hombre-lobo, pero también el miedo a los muertos, el miedo a los aparecidos y a los vampiros «que juegan un rol de chivos expiatorios comparable al concedido en otras cortes de Europa a los judíos durante la Peste negra o a las brujas en los años 1600».[13]

«¿Puede uno exiliar tan fácilmente de la historia el pánico, para convertirlo en su afuera, su debajo o su ley?», se interrogaba antaño Michel

de Certeau.[14] El miedo es el verdadero dueño de la existencia antigua. El espanto suscitado por la bandas de errantes, y a partir del siglo XV, por los bohemios designados con los nombres de «sarracenos», «egipcios» y «gitanos», también juega su rol. Estos marginales son acusados de robar niños, una sospecha muy próxima de la imputación de crimen ritual. Constituidos en contra-sociedad y sospechosos de fomentar complots, los mendicantes dan miedo. Su persecución, al igual que la de los vagabundos, está siempre abierta. La errancia es repulsiva (por eso la figura del judío le está vinculada en la imagen del «judío errante»), porque cualquier mendigo es potencialmente un criminal… La obsesión del rapto de niños, omnipresente hasta en el corazón del Siglo de las Luces, está ligada a la fantasía del crimen ritual. En mayo de 1750, corre por París un rumor según el cual unos policías robarían niños de entre 5 y 10 años de edad para las necesidades de un príncipe leproso cuya curación exigiría sangre pura. ¿Qué hay de más puro que la sangre de un niño? En junio del mismo año, un rumor similar gana Toulouse y se apodera de los medios populares, convencidos de que la sangre de una persona sana es necesaria para curar a un enfermo. En 1768, el colegio de los Oratorianos es saqueado por la chusma de Lyon que acusa a los religiosos de albergar a un príncipe manco para el que se robarían cada noche unos niños a los que, se dice, se les cortaría un brazo para probárselo al príncipe…[15] «Una noticia falsa, explicaba Marc Bloch en 1921, nace siempre de representaciones colectivas que preexisten a su nacimiento; ella no es fortuita sino en apariencia […], esta puesta en circulación no tiene lugar sino en la medida en la que las imaginaciones están ya preparadas y fermentan sordamente»[16].

El miedo está finalmente relacionado con la angustia del hambre, ella es inseparable de la precariedad que constituye el fondo común de esas vidas. Es ella la que provoca la cólera de las multitudes contra los que designa con el término de «acaparadores», es ella la que provoca la búsqueda ferviente de los chivos expiatorios, es ella en fin la que ve en los pordioseros tantas «bocas inútiles». La cantinela de «las bocas inútiles» ha encontrado un eco tan poderoso en el darwinismo social porque ya estaba ahí, constituida, heredera de las voces temerosas venidas del mundo antiguo. En otras partes, esas «bocas inútiles» fueron llamadas «hombres superfluos» o «inútiles al mundo», todas expresiones que constituyen la antecámara de un «darwinismo social» obsesionado con la idea de que comenzamos a ser demasiado numerosos en la tierra.

2. El viraje del siglo XII

El siglo XII marca un viraje decisivo en la actitud de la sociedad occidental ante los judíos, los homosexuales y las mujeres. Muchos historiadores,[17] desde hace mucho tiempo, habían puesto el acento en una inflexión que no tiene sin embargo valor de explicación. La emergencia concomitante de un verdadero aparato del Estado induce a una política de control reforzado y a la agravación de las persecuciones. Según John Boswell, la sociedad europea de la segunda mitad del siglo XII, cada vez más conformista, percibe en la «disidencia judía» una supuesta voluntad de distinguirse del resto del mundo. Es simultáneamente que por primera vez los judíos son acusados de atentar contra los hijos de los otros («crimen ritual»). En 1179, el Concilio de Letrán III legisla contra los homosexuales, los prestamistas, los heréticos y los mercenarios, pero también contra los judíos y los musulmanes. En el siglo siguiente, el giro está consumado. En la literatura francesa, por ejemplo, los judíos se encuentran ubicados en el mismo plano que los ladrones, los asesinos y los traidores. En su *Vida de San Luis* (Luis IX), Joinville menciona que el monarca habría deseado que todo judío que, en público, pusiera en duda un dogma cristiano, tuviese que ser matado en el acto.

Antes de apartar a los judíos, a las mujeres y a los homosexuales, el Occidente cristiano había ya colocado en sus márgenes a los leprosos, esos enfermos cuya enfermedad misma rubricaba la maldición, primeras víctimas europeas de un programa masivo de reclusión. El edicto de Poitiers, por ejemplo, emitido por Felipe V el Largo (quien reina de 1316 a 1322) había ordenado el aislamiento de esos hombres y de esas mujeres, acusados de envenenar las fuentes y los pozos. Su relegación en nombre de la supervivencia colectiva abre el camino a otras exclusiones. Después de ellos, vendrán en efecto, los locos y los pobres, los criminales, los homosexuales y los judíos.

Según John Boswell, el horror inspirado por la homosexualidad masculina en la cultura occidental arraiga probablemente en el siglo XII (cfr. el Concilio de Letrán de 1179 ya evocado), pero es en el siglo siguiente, sobre todo, que la persecución habrá sido puesta en obra. Esta secuencia cronológica parece idéntica para la marginalización de los judíos y de las prostitutas. Es en esa época, en efecto, que la prostitución es expulsada del pueblo. Entre 1250 y 1350, en una gran parte de Europa, los actos homosexuales, que hasta

entonces eran tolerados, son en adelante castigados con la muerte. Lo que estaba permitido en 1100 está prohibido en 1300. En el mismo lapso de tiempo, la condición del judío en Occidente pasa de una tolerancia relativa (probante en el curso de la alta Edad Media) a un rechazo casi sistemático. La intolerancia ante grupos minoritarios y conductas desviadas toma raíz, al parecer, en ese crucero de los siglos XII-XIII.

La exclusión de los judíos sigue estando estrechamente vinculada con la de los leprosos y los herejes. En la segunda mitad del siglo XII, mientras que la Iglesia endurece su actitud contra la herejía, su posición frente al judaísmo se hace también más intransigente. Los primeros índices de ese viraje se observan desde los inicios del siglo XI, como signos premonitorios de las masacres de la primera Cruzada.

Violencias y humillaciones de toda clase se multiplican en el curso de los siglos XI y XII. El antijudaísmo de los cronistas se hace más virulento. En el siglo XII, la cronología de la exclusión es parecida para la mayor parte de los grupos minoritarios. En el caso de los leprosos, se pasa progresivamente de una actitud de piedad y de compasión a una voluntad marcada de encierro. El leproso es pronto la última de las criaturas. Como el pobre que, durante mucho tiempo asimilado a la figura de Cristo, es pronto considerado como un «inútil al mundo». El leproso es relegado porque es contagioso, es cierto, pero quizás más aún porque su mal es la prueba de su falta y castiga su pecado. Lo mismo que la humillación, de la que la condición judía da testimonio, es vivida como el castigo merecido por haber dado muerte al Cristo. «Para todo el dominio de lo imaginario, heréticos, judíos y leprosos eran intercambiables. Ellos estaban dotados de las mismas características, provenían de las mismas fuentes y representaban la misma amenaza: por medio de ellos, el diablo estaba obrando para subvertir el orden cristiano y para conducir el mundo al caos»[18]. La persecución de los heréticos, de los judíos y de los leprosos, es codificada en lo esencial en el curso del cuarto concilio de Letrán (1215).[19] Los judíos deben ser marcados por la vestimenta (en 1269, en Francia, Luis IX toma nuevamente tal medida). Entre 1215 y 1370, en Francia, doce concilios y nueve ordenanzas reales prescriben el porte de la rueda amarilla (lo que indica que la medida no era aplicada forzosamente). Como los leprosos en los lazaretos, los heréticos son encerrados al mismo tiempo, privados los unos y los otros de sus derechos civiles. Los tres grupos minoritarios pagan el precio de una nueva y misma preocupación de las élites por ejercer sobre el cuerpo social una forma de control absoluto.

La lucha contra la herejía da testimonio, por ejemplo, del aumento en el poder del rol de la Iglesia. La centralización del poder en los siglos XI y XII. da cuenta de una política creciente de persecución ligada al nacimiento del Estado moderno y de una clase de letrados que le sirven. Esos funcionarios[*] dan testimonio de un desprecio sin fondo hacia los iletrados. El miedo a los judíos, a los herejes y a los leprosos, refleja los temores que ellos experimentan frente a la masa del pueblo. Como si, al estar todavía poco seguros de su posición, esos nuevos privilegiados se apresurasen a excluir. La persecución no viene entonces «de abajo», sino «de arriba». Si la política de segregación se afirma con la instalación del aparato del Estado, esa persecución marcará intelectualmente al Viejo Continente definiendo ahí una larga duración subterránea que hay que esforzarse en adivinar tras el polvo del acontecimiento. La filiación no es explicación causal y menos aún mera apología del determinismo, sino solamente la puesta a la luz de un ambiente intelectual que hace posible el acontecimiento. No más. En una conferencia pronunciada en 1937 ante un grupo de politécnicos (X-Crise devenido el Centro politécnico de Estudios económicos), Marc Bloch evoca a Michelet, el autor de *El Pueblo*: «El que quiera atenerse al presente, a lo actual, no comprenderá lo actual», y prosigue con estas palabras: «Asimismo, que el presente sea ininteligible sin cierto estudio del pasado, nadie, creo, lo pone en duda. El error […] consiste en no reconocer efecto causal notable sobre el presente sino a los acontecimientos que lo han precedido inmediatamente. En una palabra, en confundir lo reciente y lo eficaz. Ahora bien, razonar de esta manera, es desmentir las enseñanzas mismas de la historia. En primer lugar, es olvidar que las sociedades humanas están dotadas de una memoria, llena de agujeros, a veces, pero con frecuencia también horriblemente tenaz. O, si ustedes prefieren evitar esa palabra de memoria colectiva, cómoda pero un poco ficticia, es olvidar que las generaciones se transmiten unas a otras unos recuerdos que se incorporan a cada cerebro individual».[20]

En *La condición histórica*[21], Marcel Gauchet explica que el milagro de la historia cristiana en Occidente fue la lenta emancipación del orden temporal en relación al orden divino, el nacimiento, en otros términos, de un pensamiento de alteridad. La salida del reino del Uno,[22] entre 950 y 1150, en el corazón mismo del cristianismo, explica Gauchet, significa el comienzo de la individuación. La institución eclesial se erige entonces en «intermediario sacramental y pastoral obligado entre el cielo y la tierra».[23] Así aparece la «primera burocracia occidental» encargada del *sentido*. Una revolución material está probablemente al origen de ese trastorno intelectual, según

Gauchet. Cuando el mundo terrestre era una totalidad en sí, la humanidad no trabajaba más que para subsistir. Pero cuando hacia el año mil, o un poco más tarde, el mundo terrestre no es ya solamente un medio para lograr la vida eterna, cuando la vida aquí abajo está dotada de sentido por ella misma, se hace sentir entonces la necesidad de una institución eclesiástica intermediaria entre el aquí abajo y el más allá de la espiritualidad. Si el mundo terrestre es una «esfera consistente por ella misma», Dios es «desconocido en relación a esta esfera».[24] El mundo terrestre, devenido fin en sí, está vinculado con el más allá y también participa en él: «En el seno de este mundo vuelto hacia su plenitud, el individuo se perfila como un actor del mundo, como una persona a cargo de una tarea. Cada ser recibe la tarea no solo de buscar su salvación, sino también de cumplir una misión aquí abajo, que cuenta en el destino del conjunto. La significación ulterior del trabajo encuentra ahí su raíz».[25]

Es entonces que el poder de la Iglesia se refuerza para formar un poderoso aparato temporal cuya emergencia está estrechamente ligada con la marginación de los grupos minoritarios (cfr. *supra*). Es por esta razón que, si en la Antigüedad tardía y en el curso de la alta Edad Media los judíos eran «ciudadanos romanos de religión hebraica», las dos primeras cruzadas ven degradarse su estatus para reducirlos a bienes muebles y posesiones de señores locales. Son «nuestros judíos». Al mismo tiempo que se edifica pieza por pieza la clase burocrática de los letrados [*clercs*] de Occidente, a los ojos de los cuales los judíos, raramente analfabetos, aparecen como unos rivales directos. Las acusaciones antijudías, venidas las más de las veces de gentes de Iglesia, están entonces correlacionadas con el miedo que los judíos inspiran, e incluso con su proselitismo potencial. Pero más todavía sin duda con su avance cultural: en tanto que élite instruida, los judíos provocan contra ellos unos celos que jugarán un rol clave, y nunca desmentido, en las explosiones de odio. Se sabe, por ejemplo, hasta qué punto la Iglesia temía las disputas teológicas, en las que los judíos salían con frecuencia triunfantes. Se ha olvidado también que el judaísmo, durante mucho tiempo, fue una religión atractiva en Occidente, como lo muestra la frecuencia de las conversiones (al menos hasta el siglo XI). El dominio del cristianismo fue frágil durante mucho tiempo. Es a la luz de todo esto que hay que leer la aceleración de la estigmatización de los judíos en el siglo XII. Mientras que a comienzos del siglo X en Occidente, se podía aún confundir a un judío con un cristiano, eso es cosa imposible dos siglos más tarde.

Rebajados y abrevados de injurias, se les imputan a los judíos mil complots. Para justificar la persecución que los tiene alejados del poder, la

Iglesia del siglo XII inventa un estereotipo repulsivo inseparable de la emergencia de su poder temporal y espiritual. Porque la Iglesia sigue siendo en primer lugar un poder temporal que reina sobre el *sentido*. La herejía es combatida no porque ella recuse la *doxa*, sino porque se opone a ese *poder*. La fe es en primer lugar aquí un asunto político.

La concomitancia de los rechazos (judíos, leprosos, heréticos y homosexuales) traduce una misma ansiedad social. Cuando, hacia 1100, el Occidente de los burgos y de las ciudades se sumergen en una economía cada vez más monetarizada, el dinero parece convertirse en el símbolo de un cambio pronto percibido como una mancha. Una sociedad más abierta genera una angustia que cristalizará sobre el judío, la alteridad hecha hombre. Y aún más todavía sobre el judío *usurero y comerciante*, que figura como el símbolo del mundo nuevo.

¿Por qué irse a combatir al infiel a Oriente y dejar cerca de nuestras familias a esos infieles? En 1146, cuando se inicia la segunda Cruzada, Pedro de Cluny, un gran maestro de la Orden, predica en estos términos: «¿Por qué ir hasta el fin del mundo […] a combatir a los sarracenos, cuando dejamos vivir entre nosotros a otros infieles mil veces más culpables para con el Cristo que los mahometanos?».[26] Entre más se agrava la persecución, más se les imputa a los judíos el deseo de ver triunfar al Anticristo que los liberaría de sus tormentos. En adelante culpables de desear en secreto el fin de los cristianos, la violencia contra los judíos puede redoblar en intensidad.

El abad de Cluny[27] encarna en el siglo XII el giro en el curso del cual la sociedad occidental se define por lo que ella relega a lo *inhumano*. Para el cristiano, ha llegado la hora de desembarazarse del judío, ese otro sí-mismo que provoca horror por su proximidad, pero del que el atractivo que ejerce también inquieta. Entre más próximo es el origen, más feroz es el rechazo. Encerrados en el rol de «pueblo testigo», los judíos son poco a poco condenados a convertirse en unos «residuos de la historia», cuya decadencia misma rubrica la verdad del Cristo.[28] «¿Cómo el Occidente latino de los siglos XI y XII, se pregunta el historiador Dominique Iogna-Prat, está, en la diabolización de todo Otro, en el origen lejano de nuestras propias intolerancias, en la edad de la Shoah, de las profanaciones de cementerios, de las llamadas a la cruzada y de las fiebres integristas?»[29].

3. La creencia en el diablo

«Habitualmente, lo extraño circula discretamente bajo nuestras calles. Pero basta con que se produzca unas crisis para que, de todas partes, como inflado por la crecida, remonte del subsuelo, levante las tapaderas que cierran las alcantarillas e invada los sótanos, y después las ciudades. Qué lo nocturno desemboque brutalmente a plena luz, eso sorprende siempre. Revela sin embargo una existencia de debajo, una resistencia interna nunca reducida. Esa fuerza desbordante se insinúan en las tensiones de la sociedad que ella amenaza. De repente, las agrava; utiliza todavía sus medios y sus circuitos, pero lo hace al servicio de una "inquietud" que viene de más lejos, inesperada; rompe cercos; desborda las canalizaciones sociales; se abre caminos que dejarán después de su paso, cuando el flujo se haya retirado, otro paisaje y un orden diferentes»[30].

Entenderla historia más allá de los límites estrechos del positivismo supone que aceptemos afrontar la parte nocturna de nuestro ser. La creencia se convierte en realidad cuando se materializa en deseo y en voluntad, cuando empuja a los hombres a actuar. Con el imaginario, las creencias colectivas forman parte de lo real, así carezcan ellas de realidad. Es por eso que la creencia en el diablo constituye uno de los basamentos más sólidos de nuestro ser colectivo. «Los demonios están por todas partes, le escribía Einstein a su amigo Henry Kessler en abril de 1927: es probable que la creencia en la acción de los demonios sea la raíz de nuestro concepto de causalidad»[32].

Mientras que en el curso del primer milenio la figura del Maligno había permanecido discreta, la noción teológica del diablo se encarna en Occidente entre los siglos XII y XV. La primera explosión demoníaca (siglos XI-XII), se radicaliza a partir del siglo XIII, y la imagen del diablo se transforma todavía en él curso de los dos siglos siguientes cuando se elabora lentamente la definición de una «ciencia del demonio». En la Europa de ese «otoño de la Edad Media», perturbada por el recuerdo de la peste negra, al término de un largo trabajo operado por la Iglesia sobre las conciencias, Satán deviene una figura obsesiva. El Mal radical, clave de la desgracia humana, se encarna en la bruja. Aparecido a mediados del siglo XIV, el término de sabbat le está directamente correlacionado, y es alrededor de la figura del «sabbat de las brujas» que a partir del siglo XV la demonología se extiende a la Europa entera. Antecámara del caos en el mundo cristiano, el sabbat es en el mundo judío sinónimo de reposo y de plenitud. Por ella sola, esta polisemia ilustra la imposible parte judía del Occidente cristiano. El sabbat designa aquí la peor expresión del desorden y la más funesta inversión de la moral, cuando constituye allá el horizonte edénico de la vida. Llegado el viernes por la tarde,

enseña la tradición, cada familia judía debe estar lista para acoger a la «novia del shabbat» en una casa limpia y bien provista.

La palabra *sabbat* aparece por primera vez en 1330-1340 en unos procesos intentados contra unas brujas Tolosanas. Un siglo más tarde, el mito está instalado y tiene a los Alpes por epicentro. En algunos documentos más antiguos todavía, ocurre a veces que el sabbat sea designado con el término de *sinagoga*, en cuyo caso toma el sentido de «reunión nocturna de las brujas». En el *Fornicarius*, redactado entre 1435 y 1437 en Basilea por el dominicano alemán Johannes Nider, identificamos varios elementos de lo que se volverá a lo largo del siglo el estereotipo del sabbat: en una ceremonia conducida de cabo a rabo por el Maligno, se rinde homenaje al demonio, se abjura del Cristo y se profana la cruz, se usan ungüentos mágicos antes devorar niños. El tema del niño asesinado, e incluso devorado después de haber bebido su sangre, aparece como una constante caníbal de la especie humana. Pero, aquí, es el judío, y él solo, quien encarna, y encarnará durante varios siglos, la imagen terrible del padre infanticida y caníbal.

La obsesión del diablo es inseparable de la figura del Anticristo. En 1604, el dominicano español Tomás Malvenda (1565-1628) publica en latín una suma intitulada De Anticristo (su tratado consta de once libros) que encuentra de inmediato una importante audiencia (la obra es traducida al alemán el año mismo de su aparición). Para la mayor parte de los autores católicos, el Anticristo no podría ser sino judío, más precisamente procedente de la tribu de Dan, una de las doce tribus de Israel, que es también la de la madre del Mesías. Malvenda no hace más que retomar aquí una concepción diabólica del Anticristo que estaba ya a la obra en la Edad Media, como lo ilustra esta estrofa lírica.

> Él Anticristo va a venir
> Nacerá en Babilonia
> Procederá de la tribu de Dan
> Por el permiso divino
> Concebido por el diablo
> Entre, los judíos.[31]

El Anticristo habría nacido en Babilonia de Caldea, la ciudad en donde fue redactado uno de los dos Talmudes.[33] Si no es el hijo del diablo, es el diablo sin embargo quien ha depositado en el ovario de una prostituta el semen de un desconocido, un hombre de la tribu de Judah. Esta extraña

genealogía,[34] con frecuencia contradictoria, es desarrollada todavía más en 1623 en la pieza del dramaturgo español Juan Ruiz de Alarcón, *El Anticristo*.

Según la tradición demonológica, el Anticristo, versado en las exégesis, sería un fino conocedor de la Torah, de los Evangelios y del Talmud. Se lee aquí implícitamente el temor que el saber teológico judío ha inspirado durante mucho tiempo a la Iglesia. Los espectáculos, las representaciones teatrales en particular, dan a este Anticristo un «espesor humano».[35] El antijudaísmo popular habrá nacido, en gran parte, de esas representaciones, por lo menos habrá sido nutrido por ellas. En ese dominio, España, parece, ha jugado un rol capital. La tradición demonológica asegura en fin que el último combate del Anticristo (que él perderá) será librado en Jerusalén, en el Monte de los Olivos, como si fuera necesario asegurar todavía, por última vez, la centralidad judía de esta figura cardinal de las pasiones cristianas.

* * *

La cacería de brujas permanece correlacionada con el contexto económico y social. A veces se ha hecho notar la coincidencia entre la intensificación de los episodios de violencia perpetrados en el curso de los siglos XVI y XVII, y el enfriamiento del clima a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Los años 1560-1650, que constituyen el acmé de la represión contra la brujería, son también los de la entrada en la «pequeña edad glacial», que dura hasta mediados del siglo XIX aproximadamente. Desde los Países Bajos hasta los Alpes, la coincidencia cronológica es impactante entre las más grandes masacres de brujos y brujas y los inviernos más rigurosos: 1560-1574, 1583-1589, 1623-1628. Cuando, en 1589, el duque Femando de Baviera se interroga sobre los daños ocasionados por el rigor del clima: «¿Quién es el responsable, Dios lo sabe?»,[36] la mayoría de sus con temporáneos, por su parte, parecen conocer la respuesta: Satán y sus maleficios por medio de sus representantes en la tierra.

La teoría de una conspiración de brujas, es decir de mujeres que tienen pacto con el diablo, quizás nació en el espíritu de los teólogos de los siglos XIV y XV. Pero, en el origen de la persecución que conduce a la multiplicación de las hogueras (siglos XVI y XVII), las más de las veces se encuentra una voluntad de castigar surgida de los medios populares, ávidos de darle un rostro a la desgracia del mundo.

La cacería de brujas recluta con frecuencia sus partidarios más fanáticos en el seno de una pequeña élite letrada cuyo estatuto social, todavía precario,

nutre la ansiedad. A veces transformado en angustia, el miedo se pone en búsqueda de culpables que se supone están dotados de poderes sobrenaturales. Con frecuencia enmascarados, estos intereses sociales están extrañamente próximos de los que animan al antijudaísmo. Como el antijudaísmo, ellos ponen a la luz una sed intensa de castigar venida de los medios populares o medios. El deseo de acabar con el diablo no procede entonces de las solas élites eclesiásticas, viene más todavía de «abajo», y es eso lo que le da su dimensión exterminadora. El «pueblo» está a la búsqueda de culpables capaces de dar cuenta de sus desgracias, quiere llevarlos ante la justicia o hacerse justicia él mismo exterminándolos ahí mismo. Pretende, en una palabra, arreglar cuentas con el diablo. En su universo cotidiano, el Maligno es, en efecto, un personaje familiar y omnipresente, disfrazado con centenares de nombres,[37] una figura conocida y por eso mismo devenida «real» a los ojos de la mayoría. Más allá de los avatares políticos de la tiranía, el conjunto de la sociedad parece haber sostenido los dispositivos de segregación y de expulsión.

Porque son efectivamente la angustia y la necesidad de purificación las que están a la base de estas masacres de brujas cuyo acmé europeo se sitúa hacia 1600, pero que se prosiguen más allá de esa fecha, en particular en la Alemania del siglo XVII. Si las desgracias de la época están con frecuencia en el origen de esas pruebas sangrientas, no deberíamos reducirlas a ello. Esas «cacerías de brujas» son en efecto también concomitantes con el proceso de edificación de los Estados de Europa (según el modelo de la monarquía absoluta). Esa represión intenta romper las resistencias potenciales a su poder, y sobre ella se injerta la necesidad popular de encontrar unos chivos expiatorios cuya muerte se supone que alejará la maldición. Guy Bechtel avanza igualmente la hipótesis según la cual la fabricación del «hombre moderno» occidental en el curso de los siglos XVI y XVII se acompaña del rechazo del «hombre antiguo», de la cacería de lo rústico y de lo «viejo»: «La máquina fabricadora de hombres nuevos se convierte forzosamente, incluso sin que los poderes lo hayan querido expresamente, en una máquina matadora de mujeres antiguas».[38] Es también en ese sentido que la violencia ha surgido de esas capas nuevas (e instruidas), animadas por la voluntad de destruir las «antiguas formas de ver».

El pico represivo contra la brujería marca en el Occidente moderno el momento más intenso de misoginia activa. La interrelación entre la llegada de calamidades diversas, la represión de la brujería y las formas violentas de antijudaísmo ha sido subrayada muchas veces. La represión conducida contra

las brujas, como la que anima al mismo tiempo a los jueces de la Inquisición española contra los marranos (o supuestos tales), se emparenta en muchos aspectos con la estructura paranoica del antisemitismo. Los judíos reúnen en ellos los atributos del Diablo y de la bruja. En Francia, por ejemplo, a principios del siglo XVII, Pierre de Lancre, quien participa en la cacería de brujas, redacta en sus viejos días un tratado de brujería. Los judíos ocupan ahí un lugar capital, «más pérfidos e infieles que los demonios»: «Los judíos son dignos de toda execración, y como verdaderos criminales de toda majestad divina y humana, merecen ser castigados con los más grandes suplicios […]».[39] Los judíos tienen una cola, una barba de chivo, expanden un olor pestilente, son hipersexuados, hiperviriles, o al contrario todos hechos mujeres y todos igualmente afligidos de menstruaciones. Es ese el doble rostro de una criatura a la que se teme y se reverencia, o se le desprecia absolutamente, el hijo de Dios quizás, la criatura del diablo seguramente. Esta ambigüedad permanente está en el corazón del funcionamiento intelectual de un Occidente cristiano que le debe todo al judío, pero que, al mismo tiempo, no existe como cristiano sino por su caída.

La correlación cronológica es igualmente estrecha entre el período de las guerras de religión (1560-1648) y la fase aguda de persecución de los magos y de las magas. La masacre de las brujas no se comprendé sin embargo sino a la luz de las mentalidades colectivas obsesionadas por el miedo a los maleficios y por el miedo al diablo que uno adivina en las cosas más ordinarias de la vida, y bajo el aspecto con frecuencia anodino de sus vecinos. Una correlación está a la obra en el caso de la persecución antijudía, entre la fiebre masacradora y el mantillo cultural que diaboliza «la larga permanencia de una mentalidad mágica».[40] La represión de la brujería aparece también como la exclusión preventiva de todo poder que escape al Estado naciente. La violencia dirigida contra la víctima-emisaria es *organizadora*, ella regula a la sociedad asegurándole una descarga emocional. Como la persecución de las brujas, la persecución antijudía permite entender el esquema al término del cual el judío-víctima toma parte en el funcionamiento psíquico del Occidente.[41] Entre más disiente y más y vive apartado un grupo, más cristaliza sobre él la violencia del resentimiento. Más se le cargan los pecados del mundo, más grande es el riesgo de que su muerte le permita un día al grupo desembarazarse del mal que le atormenta. La cacería de brujas, como en otras partes la caza de judíos, aparece como la manifestación de un desasosiego del que la víctima emisaria paga los platos rotos, incluso si es verdad que en esa ceremonia expiatoria el Occidente sacrifica a ese mismo que le permite vivir.

La voluntad popular de perseguir el «mal» se conjuga con el deseo de las élites de reprimir las formas de desviación [social o moral]. Persiguiendo lo anormal, estas pretenden marcarle el paso al pueblo en el curso de una puesta en escena en la que el poder conforta su dominación sobre los más.

Figura exterior y espectacular de la desviación, el rol del diablo se atenúa progresivamente a partir del siglo XVIII para interiorizarse en cada individuo. La «economía diabólica» se tras-forma sin nunca desaparecer adoptando nuevas formas hasta el corazón mismo de nuestro tiempo. Por la brujería, Satán habita potencialmente el cuerpo de cada uno de nosotros («ser poseído»). A pesar de los pecadores mismos, el diablo seduce las almas tentándolas de mil maneras. El demonio, en otros términos, está *en nosotros*. A este temor permanente de un mal interior que nos amenaza responde, en eco, la angustia del antisemita cuya persecución de los judíos parece ser el único poder capaz de liberarlo del diablo que lo habita. Con la brujería, todo ocurre como si fuera la bestia agazapada en nosotros la que tememos más: «La desaparición de una línea de división clara entre el hombre y el animal hacia el siglo XII ha llevado a temer más que antes la parte bestial del hombre, y en consecuencia a tratar de controlarla más eficazmente», anota Robert Muchembled.[42] El proceso de culpabilización inherente a las cacerías de brujas es más intenso en la medida en la que uno no logra «yugular la bestialidad que uno lleva en sí mismo».[43] Entre más se precisa el límite, la «parte bestial» en cada uno de nosotros deviene más angustiosa. La demonología se parece entonces a la búsqueda desenfrenada de uno mismo como otro, al miedo de sí mismo en verdad. De ahí, las similitudes entre la lucha contra el diablo que está en nosotros y la pasión antisemita, esa hermana gemela de la cacería de brujas.

Cuando en la segunda mitad del siglo XVI la represión de la brujería se acelera, el optimismo luminoso de los humanistas está ya replegándose, como vencido por la emergencia de lo trágico y de la violencia. Clausurado en 1563, el concilio de Trento ilustra ese viraje que marca el comienzo de la Contra-Reforma y ve un «resurgimiento diabólico» injertarse en ese paisaje intelectual. En la Alemania de la segunda mitad del siglo XVI, en particular, se nota la floración de una «literatura del diablo» centrada menos en los demonios exteriores que en los demonios interiores escondidos en nosotros. Esa cultura de lo trágico lleva a mirarse a sí mismo como al lugar siempre posible del maleficio.[44] Es a ese contexto que pertenece el sabbat demoníaco

que pone el acento en la sexualidad supuestamente «desbordada y devorante de las mujeres».

La economía psíquica del diablo disminuye en la segunda mitad del siglo XVII para devenir en el siglo siguiente una figura interiorizada. Él está en adelante oculto en nosotros, en nuestro espíritu dividido entre el bien y el mal. En *Fausto*, que compone entre 1808 y 1832, Goethe hace del doble «una cara sombría del sujeto pensante».[45] Satán el infernal, «ha perdido la partida […] a favor de un demonio más familiar, directamente vinculado con cada mortal: el infierno es en primer lugar uno mismo».[46] La cacería de brujas, el combate al diablo en nosotros, la cacería de los judíos en fin, constituyen las facetas de una misma teología del miedo.

Transformado en fantasías, en ilusiones y en temores diversos a finales del siglo XVIII, el demonio se hace cada vez más desencamado. Menos aterrador, el diablo es en el siglo XIX esa figura del Mal que cada uno lleva en sí mismo, ese demonio interior que no cesa de mortificar a la cultura occidental y del que la «cacería de los judíos» constituía, todavía ayer, una de las formas paroxísticas. Cuando la emancipación hace al judío semejante a los otros hombres, lo vuelve en adelante invisible. En el mismo momento, de exterior, el diablo se transforma en un mal interior e irrevelable. Dos evoluciones, aparentemente extranjeras la una a la otra, convergen aquí para nutrir un proceso de emancipación cívica, y para operar ahí una mutación de la figura del Maligno. «En sistemas sociales específicos, la brujería y la posesión manifiestan una falla que se agrava de repente, pero de una forma salvaje y espectacular. Siempre proporcionales a la cultura en la que se producen, esas marcas toman en otras partes otras formas»[47].

Sade no cree en el demonio cristiano, pero está convencido, en cambio, de la mala naturaleza del hombre: «Es impregnada de Mal como la criatura debe existir», anota en *Historia de Julieta*,[48] ilustrando de esa forma la ruptura operada en la figura de un diablo que permaneció durante mucho tiempo encarnado y exterior. La visión trágica de la existencia se modificó, el pecado y el conflicto se interiorizaron más. Cuando, en 1854, Víctor Hugo comienza a escribir El *Fin de Satán*,[49] entiende por ese título el fin del miedo que, según él, el viejo mito cristiano había hecho pesar sobre una vida por demasiado tiempo resignada al orden del mundo. Como si el diablo significara en primer lugar para los hombres el rechazo angustiado de su libertad. Pero rechazar la existencia del diablo en un mundo cada vez más ganado por la «religión de la ciencia», es a los ojos de la ortodoxia religiosa correr el riesgo de ya no creer en Dios. Pero es en sí que Satán reside en

adelante, es él quien produce esa parte de sombra y de inquietud tejida de deseos reprimidos. El diablo exterior de antaño deviene el «doble monstruoso en todo hombre», una mutación inseparable de la evolución del sujeto y del descubrimiento de sí como de un objeto de conocimiento. Las ciencias humanas participan en esa desdiabolización del mundo, por tanto, también, en su desencantamiento. Dios y el diablo reculan al mismo tiempo. Pero la astucia del diablo es la de hacer creer que la razón ha triunfado, cuando el sueño de la razón ha tomado por otras vías los atavíos laicizados del Maligno. Hay que tratar en delante de comprender el mundo sin recurrir a la figura omnipresente de un diablo al que la voluntad de Dios se oponía siempre *in fine*. Cuando el diablo recula, el antisemitismo se convierte en esa puesta en escena demonológica que explica el mundo, aclara nuestros impases y nos permite vivir. La edad de oro del diablo (siglos XII al XVII) está detrás de nosotros, pero su figura ha sido interiorizada. Reprimidas por la razón, las visiones que él ha suscitado han dado cuerpo a fantasías obsidionales que no dejan otra opción que la muerte del Otro como encarnación nueva de la figura del Maligno.[50]

4. El miedo a la mujer y el rechazo del judío

En Occidente, las figuras repulsivas del judío y de la mujer han estado vinculadas durante mucho tiempo. La angustia que inducían el uno y la otra era muy semejante, y los mismos delirios temerosos se nutrían de los atributos supuestos del uno y de la otra. Durante mucho tiempo las imágenes del judío y de la mujer han encarnado *a la vez* el rostro del mal y el de la Redención. El judío puede ser el diablo o el agente del diablo en la tierra, pero puede ser también, como lo afirma una parte importante de la comente milenarista, el vector de la Redención. Al igual que la mujer, que es a la vez la figura del diablo, a través de la bruja, y rostro de la Salvación en María la misericordiosa. El siglo XIX en particular subraya este parentesco de «la mujer» y «del judío» juzgándolos al uno y a la otra incapaces de crear, espíritus para siempre estériles en materia de filosofía, de ciencia y de arte. El «mito ario» había suscitado una ola de literatura que pretendía negarle al «semita» la fuerza creadora del «indo-germano».

En la tradición occidental, a partir del siglo XII al menos, el cuerpo femenino es sinónimo de peligro. A este respecto, como lo subraya Robert

Muchembled, las cacerías de brujas fueron también (y acaso sobre todo), unas cruzadas misóginas. La angustia de la sexualidad se vuelve a encontrar transpuesta, casi intacta, en la figura del judío. El cuerpo de la mujer habita la angustia masculina, como la fijación de un miedo en el que cristalizan las figuras del diablo y de la bruja. A través de los rostros compuestos del antisemitismo, él rechazo al judío cumple las mismas funciones psíquicas.

Es en el siglo XIV que aparecen unas «mujeres-pecados», «de las que cada parte del cuerpo evocaba un pecado».[51] La omnipresencia inquieta de la sexualidad nutre el mantillo de las pesadillas políticas, en particular cuando la diabolización de la mujer remite a cada hombre a su angustia y a su propia culpabilidad. Cristalizado en otros objetos, ese mecanismo proyectivo funcionará, más tarde, de forma idéntica, en detrimento «del judío». Las imágenes de brujas, y las imágenes erotizadas de la mujer, aparecen concomitantemente a finales del siglo XV; y en el curso de los dos siglos siguientes, en el tiempo de la Contra-Reforma, el erotismo femenino figurará siempre ligado a la angustia de la podredumbre de las carnes y a la precariedad de toda existencia en la tierra. Así, en la pintura de la época, coinciden de forma recurrente la imagen de la joven exuberante y la del cadáver descamado que ella será un día. Cuando la sexualidad femenina es asimilada a un abismo, la mujer deviene más ampliamente la fuente de una angustia en la que el hombre corre el riesgo de perderse.

Un abismo separa a la mujer real de su imagen diabólica asociada al mal, a la lujuria y a la muerte. Como una inmensa fosa separa al judío real, ese ser banal hecho de carne y de sangre, de su imagen maléfica de omni-potencia. «Mujer, tú eres la *puerta*[52] del Diablo», advierte Tertuliano (155-222). Odón, abad de Cluny en el siglo X, implora a los hombres que no se fíen de las apariencias: «Si los hombres vieran lo que está bajo la piel, la vista de las mujeres les sublevaría el corazón. Cuando nosotros no podemos tocar con la punta del dedo una escupida o algo de mierda, ¿cómo podríamos desear abrazar ese saco de excremento?».[53] Lasciva, orgullosa e incorregible por temperamento, la mujer «se parece a los judíos», asegura en 1330 el eclesiástico Álvaro Pelayo mandatado por el papa Juan XXII para redactar su tratado *De Planctu ecclesiae*.[54]

Con frecuencia descrita como un «hocico del infierno», la vagina castradora pone a la luz la instalación paralela de las imágenes de la bruja y del cuerpo erotizado de la mujer. Al igual que arraiga concomitante la idea de que el hombre corre con la una y el otro un peligro de muerte. Para el hombre

que se le aproxima, el sexo femenino vale una promesa de muerte, lo mismo que el judío, esa otra figura castradora, amenaza al mundo cristiano entero.

El miedo al diablo gana audiencia en el curso de la Contra-Reforma católica (1550-1650): remite en primer lugar a un miedo de sí mismo, inseparable del proceso de secularización de los esquemas de pensamiento. Cuando el pueblo es interiorizado, cuando la angustia se convierte en el telón de fondo de tantas existencias, el demonio adopta con frecuencia el rostro de la mujer, esa «gran desorganizadora del mundo». En el curso de la segunda mitad del siglo XVI, la Reforma luterana en particular está obsesionada por la figura del Maligno. Ella inviste de una carga maléfica al cuerpo y al sexo de la mujer. El mito del pacto demoníaco invade al imaginario occidental. En el curso de las grandes «cacerías de brujas» de los siglos XVI y xvii, el diabolizado está físicamente marcado por estigmas, a la manera de los hombres judíos marcados en su carne por la circuncisión. Porque el deseo y la muerte son gemelos, el placer amoroso (esa «pequeña muerte»), hace coincidir el erotismo que trasciende nuestros límites y lo macabro de nuestra destrucción programada. En el corazón del deseo, la mujer ofrece el rostro del gozo y el del fin, como lo ilustra, en el siglo XIX por ejemplo, una estatuaria funeraria en la que el sexo y la muerte se entrelazan. Cristalizando al mismo tiempo sobre «la mujer» y sobre «el judío», las pulsiones de rechazo que invaden el imaginario se traducen llegado el día en la realidad. De ahí, esas construcciones delirantes que pavimentan el camino de las hecatombes. «Nosotros somos todos unos seres que viven y que piensan. Eso contra lo que reacciono es la ruptura que existe entre la historia social y la historia de las ideas, declaraba Michel Foucault en 1982. Los historiadores de las sociedades presuntamente deben describir la forma en que las gentes actúan sin pensar, y los historiadores de las ideas, la manera en la que las gentes piensan sin actuar»[55].

El cuerpo de la mujer asimilado a un volcán, la sexualidad femenina colinda con el diablo y constituye la cara dionisíaca de cuerpos habitados por «almas poseídas». La brujería sobreviene cuando se suelta la brida a una «naturaleza femenina» que, mala por esencia, vira rápido a lo maléfico.[56]

La mujer no está «ligada a los sentidos», se reduce a ellos toda entera. Despreciados por la Contra-Reforma, porque están correlacionados con el placer, el cuerpo y la animalidad, los sentidos son las principales puertas de entrada del pecado. El olfato, percibido como el «sentido animal» por excelencia, es progresivamente despreciado en beneficio de la visión, ese

«sentido noble» que pone una distancia entre sí y la cosa mirada. El ojo valora la parte intelectual del hombre, mientras que el olfato nos reduce a nuestra parte bruta, a la carne, que, ofreciendo el doble rostro del sexo y de la muerte, cristaliza nuestra angustia. El miedo del cuerpo, como el rechazo de nuestra «parte animal», se exacerba durante el pico de represión que golpea a la brujería, como si el placer y el terror fuesen a la par. A través del sexo satanizado de la mujer, el Occidente se lanza a una búsqueda de la parte prohibida en sí mismo. Y a través de la mujer, como a través del judío, el imaginario de Europa se rehúsa a acordarles su lugar entre los vivos. Lo mismo que el discurso antijudío preparará el humus intelectual de la primera mitad siglo XX, el discurso antifeminista mantenido por los predicadores, entre el final del siglo XV y el final del siglo XVII, ha hecho del cuerpo de la mujer el asiento de Satán.

El miedo a las mujeres es hermano gemelo de la judeofobia. Como el judío, la mujer estuvo durante mucho tiempo identificada con un agente de Satán, y como el judío, ella estuvo durante mucho tiempo asociada a la muerte. El miedo masculino de la mujer, correlacionado con la angustia de la castración (cfr. las imágenes de la vagina dentada o llena de serpientes), se ha focalizado en el «anudamiento de la agujeta» (cfr. *supra*) del que se estaba convencido que resultaba de un hechizo lanzado sobre el infeliz. Este miedo es próximo pariente de la relación cargada de angustia, y vector de las mil y una fantasías que el mundo occidental mantuvo con el rito judío de la circuncisión.

La sexualidad sigue siendo el pecado mayor (la procreación es un mal menor), la virginidad y la castidad solas siguen siendo el ideal de vida en el mundo cristiano. La angustia de la mujer, el odio del deseo y la fobia antijudía están íntimamente ligados con la obsesión del origen. En *De planctu ecclesiae* (1330), el clérigo Álvaro Pelayo ya evocado hacía el recuento de los «102 vicios y daños» de la mujer en un catálogo que se parecía mucho, analiza Jean Delumeau, «por la estructura y el paralelo de las intenciones, al *Fortalicium Fidei* dirigido contra los judíos».[57] El franciscano español explica que bajo una apariencia de humildad, las mujeres ocultan un temperamento orgulloso, en lo cual «se parecen a los judíos». Esta misoginia da lugar a torrentes de literatura de los que dan testimonio, entre otras, estas estrofas de un monje de Cluny del siglo XII, Bernard de Morlas quien, en *De contemptu feminae* describe a la mujer en estos términos:

> Sima inaudita, la peor de las víboras, bella podredumbre.
> Sendero resbaloso… lechuza horrible […]

Precipicio de sexualidad, instrumento del abismo, boca de los vicios
[…]
Mujer víbora, no ser humano, sino bestia salvaje, e infiel a ella misma.
Es asesina del niño, y mucho más, del suyo primero.
Más feroz qué el áspid y más furiosa que los furiosos…
Mujer pérfida, mujer fétida, mujer infecta.
Ella es el trono de Satán, el pudor le es pesado; húyela, lector.[58]

Hay que mantenerse apartados de las mujeres (un sacerdote de menos de treinta años de edad, por ejemplo, no las debe confesar) y de los judíos. La mujer es un ser imperfecto e inacabado, como el judío es un creyente incompleto. Los procesos de brujería de los siglos XVI y XVII incriminan a un hombre por cada diez mujeres. «Ese sexo está mucho más inclinado a dejarse engañar por el demonio»,[59] afirma en 1595 el juez loreno Nicolas Remy. Para numerosos autores, y entre ellos Jean Bodin, la mujer es «la flecha de Satán», la «centinela del infierno».[60] Entre los siglos XV y XVII, de cada diez proverbios franceses relativos a las mujeres, siete les son hostiles. Esta angustia alcanza una cima en la Alemania luterana de los años 1560-1620, en donde el discurso antifemenino está jalonado de vencimientos apocalípticos. Demasiados hombres se alegran de ver a una mujer condenada a la hoguera, deplora un pastor en 1593: «¡Está bien hecho! Porque la mujer es mala, más astuta que los demonios».[61] Este discurso encuentra su equivalente en el odio del que son objeto los judíos en la Europa cristiana, en donde son la fuente de una angustia que mezcla la obsesión del origen (la «religión madre») y el miedo a la castración (del «no sacrificio de Isaac», a la muerte del Hijo sobre la Cruz). El miedo a la mujer pone en marcha la misma imagen, la de un abismo sexual en el que uno corre el riesgo de ser devorado. El siglo XIX retomará sin innovar verdaderamente muchos de estos esquemas mentales. La corriente antifeminista, que participa en el discurso de la anti-Ilustración, se inscribe en esta corriente que ve en la emancipación de las mujeres un peligro. La obra del austríaco Otto Weininger, *Sexo y carácter* (1903), ilustra el parentesco de la fobia antijudía y de la angustia ante las mujeres. Lo mismo vale para la obra del francés Paul Vogt, *El Sexo débil* (1908), que martillea la idea según la cual las mujeres, «semejantes a los judíos», son capaces de la misma facultad de disimulo y de sinrazón. Los trastornos políticos y la desestabilización social abren un camino real a las regresiones psíquicas. En el Occidente cristiano, la obsesión castradora focaliza así indiferentemente en la «mujer» o en «el judío», esas dos figuras ambivalentes y mágicas de una misma angustia.

Capítulo 2
LA PARTE JUDÍA IMPOSIBLE DEL OCCIDENTE CRISTIANO

1. Formación de un discurso

Numerosos dignatarios nazis se han querido en ruptura con el cristianismo. De niños, sin embargo, ellos habían sido modelados, como antes que ellos sus padres y sus abuelos, por ese catecismo que había diabolizado al pueblo de la Alianza[1] y que Jules Isaac había calificado de «enseñanza del desprecio». Devenida en el siglo IV una institución oficial con poder sobre las conciencias, la Iglesia victoriosa ha organizado un sistema legal de rebajamiento de la persona del judío y, a través de él, del «pueblo deicida». Durante siglos, esa enseñanza va a modelar a los espíritus del Occidente cristiano, tanto y tan bien que la presencia judía constituirá ahí a la larga una parte imposible de soportar, e incluso un sin sentido político.[2] En 1946, la voz del padre Stanislas Fumet permanecía todavía muy aislada cuando afirmaba que «después de Auschwitz, la Iglesia habría debido desgarrar sus vestiduras»,[3] dando testimonio con esas palabras de la responsabilidad de la Iglesia católica en el desastre que acababa de golpear al pueblo judío.

Desde el siglo II, la Iglesia católica ha tratado de desacreditar a la religión rival, cuyo poder de atracción seguía siendo todavía importante. Ella se empeñó en demostrar que la verdad de la Alianza había desertado a Israel, y que la Iglesia figuraba sola desde entonces como el «verdadero Israel» (*verus Israel*), mientras que la Sinagoga, empecinada en su error, era condenada a la nada. Para entender la catástrofe preparada por lo que Jean-Pierre Faye llama el «peligro narrativo»,[4] para comprender el camino que ha conducido a la desgracia de los judíos hechos de carne y de sangre, hay que interrogar a Jules Isaac. Después de haber perdido en una redada de 1943 a parte de su familia (su esposa, su hija y su yerno), Jules Isaac, entonces en el atardecer de su vida, consagra sus fuerzas a estudiar la génesis de la «enseñanza del desprecio». Incluso si otros retomarán y profundizarán el trabajo, este itinerario singular fuerza el respeto y ordena escuchar, entre todas, esta voz. A mil leguas de una preocupación de encierro identitario, este judío de Francia, heraldo de la Ilustración y de la República, escribe, al final de su vida, el relato de una parte judía imposible del Occidente cristiano.

Apoyado en textos, Jules Isaac recusa el mito de un antijudaísmo tan viejo como el propio pueblo judío. Esta aserción no es solamente errónea, explica él, es también, y sobre todo, un instrumento ideológico que hace de los judíos los responsables de su persecución. No sin razón, en el curso de los cuatro primeros siglos de su existencia, la Iglesia se consideró en peligro de ser reconquistada por el mundo judío, consciente de no poder demostrar la verdad de su fe sin denunciar al mismo tiempo la ceguera del «viejo Israel». Es en ese antijudaísmo doctrinal que hay que ver, en parte, las raíces del antijudaísmo moderno del mundo occidental. Sin volver otra vez sobre los escritos de los padres de la Iglesia, y la letanía de insultos y de los libelos odiosos, hay que recordar las palabras de Juan Crisóstomo: «No olviden que la Sinagoga es el hogar del demonio, la ciudadela del diablo, el lugar de toda perdición, y no solamente la Sinagoga sino las mismas almas de los judíos». Crisóstomo comparaba incluso a los judíos con los perros, con los puercos, con las bestias salvajes e, *in fine*, en una imagen sexual recurrente, con «sementales bien gordos [de los que] cada uno de ellos relincha a la mujer de su prójimo».[5] San Jerónimo trataba a los judíos de «serpientes», calificaba sus oraciones y sus salmos como «rebuznos de asnos».[6] San Ambrosio aseguraba que el pueblo judío «ensucia su pretendida pureza corporal con las basuras interiores del alma». «El fin del Señor ha llegado, cuenta San Agustín, el autor de las *Confesiones*, en uno de sus sermones. Ellos lo tienen, los judíos; lo insultan, los judíos; lo amarran, los judíos; lo coronan de espinas; lo manchan con sus escupitajos, lo abruman con ultrajes, lo suspenden del madero, escudriñan su carne con las lanzas»[7]. En los escritos cristianos posteriores a los Evangelios, los romanos son cada vez más frecuentemente exonerados de la muerte de Jesús. Pilatos mismo se convierte pronto en el abogado de Jesús frente a unos judíos despiadados. Los judíos son entonces, en otros términos, los únicos responsables de la muerte de un Salvador que ya ni siquiera ha salido de sus rangos.

A partir del siglo IV, con San Agustín en particular, toma forma la idea de que la supervivencia de los judíos en tanto que judíos es la «prueba viva» de la verdad del Evangelio. Su decrepitud confirma entonces el triunfo de la Iglesia. «Ahora, está hecho, escribe el obispo de Hipona: por todas las naciones han sido dispersados los judíos, testigos de su iniquidad y de nuestra verdad»[8]. San Agustín anota en otro cometario sobre los Salmos: «A los que han pisoteado a Jesús, Dios los ha condenado al oprobio. Judíos, ellos ya no existen más que para portar nuestros libros, para su propia confusión».[9] El Código teodosiano (438) designa a los judíos y al judaísmo con los términos

de «superstición abominable, doctrina perversa, secta bestial e impía, reuniones sacrilegas, gentes con los sentidos obstruidos, de nombre repugnante e innoble que contaminan todo lo que tocan».[10] Las leyes antijudías, que se multiplican en el siglo V, son casi exclusivamente de origen eclesiástico, porque la Iglesia dispone desde entonces de un mayor poder de coerción. Pero esas medidas discriminatorias expresan también, en negativo, la atracción que el judaísmo podía ejercer aún sobre los cristianos. Está prevista la pena de muerte, por lo demás, para cualquier judío que convierta a un cristiano (438), la «propaganda judía» es asimilada a un crimen de lesa-majestad (409). Desde finales del siglo IV, se les prohíbe a los judíos construir nuevas sinagogas. El Código teodosiano les prohíbe igualmente adquirir esclavos cristianos y, evidentemente, circuncidarlos. Sin permiso de ingresar al ejército romano, los judíos son excluidos también de las altas funciones de la Corte, y la profesión de abogado se les cierra (425). La medida se extiende pronto a toda función pública. El Occidente cristiano del siglo V hace progresivamente del judío un hombre perseguido. Pero todavía hay distancia entre el decreto y su aplicación, pues todo muestra en efecto, comenzando por su repetición, que un gran número de esos decretos no son aplicados. Resta que los judíos son empujados ellos mismos hacia una segregación de hecho que la ley rabínica va a reforzar, si no a justificar.

Las medidas antijudías de la Iglesia se multiplican en el curso de la alta Edad Media cuando la institución eclesiástica tiene todavía dificultades para imponerse frente a la Sinagoga. Es eso lo que explica la recurrencia de los decretos antijudíos edictados durante los concilios españoles del siglo VII. En España, hacia 300 ya, el concilio de Elvira les había prohibido a los cristianos compartir una comida con un judío, al igual que había prohibido los «matrimonios mixtos» (exogámicos). En 399, una ley de Imperio preveía la pena de muerte para cualquier judío al que se le ocurriese desposar a una cristiana. En 388, el «matrimonio mixto», considerado como un crimen de adulterio, es castigado como tal. Reencontraremos más tarde, en el obispo de Lyon, Agobardo, un antijudaísmo teológico parecido cuando se indigna porque los judíos puedan emplear a sirvientas cristianas (nos reencontraremos esa cantinela en las leyes de Núremberg de septiembre de 1935), porque «esos hijos del diablo las seducen disfrazando su odio y prodigándoles caricias engañosas».[11]

Relatada por otros, la historia de los judíos acumula mentiras, errores, omisiones y leyendas. El mito cumple una función de legitimación (o de deslegitimación) del discurso. El relato cristiano «sobre los judíos» acredita

de esta forma la idea (errónea) según la cual su dispersión había comenzado con la toma de Jerusalén por Titus (70), y que habría redoblado en intensidad después de la rebelión de Bar Kochba (132-135). Empero, lo sabemos, la dispersión es anterior a la caída de Jerusalén en el año 70 de nuestra era, y los acontecimiento políticos de entonces, como tampoco los de los años 135, no provocaron un nuevo éxodo. Otra mitología vehiculada por la teología cristiana pretende que los judíos fueron en todas partes, y siempre, un elemento inasimilable. Dicho de otro modo, el odio a los judíos sería consustancial a los mismos judíos, sería como el signo tangible de su castigo por parte de la divina Providencia.

Porque los judíos están malditos, recalca muy pronto la institución eclesiástica. Agobardo lo afirma en esta misiva dirigida a Nibridius: «Los hombres sometidos a la ley mosaica están malditos y recubiertos por la maldición como por un vestido; la maldición se ha infiltrada como el agua en sus entrañas y como el aceite en sus huesos; ellos son malditos en la ciudad y malditos en el campo, malditos a la entrada y malditos a la salida. Maldito el fruto de sus entrañas, de sus tierras y de sus rebaños; malditas sus bodegas, sus graneros, sus tiendas, sus alimentos y las migajas de sus comidas».[12] Jules Isaac, quien cita este texto en 1949, hace referencia al comentario que había hecho de él en 1933 monseñor Bressolles, vicerrector honorario del Instituto Católico de París, el cual aseguraba entonces que esas líneas eran anodinas, en la medida en la que la actitud preconizada por el arzobispo de Lyon estaba «hecha de razón, de sabiduría y también, a pesar de lo que se haya dicho, de caridad…».[13] A finales del siglo VI, san Gregorio el Grande afirmaba que… «el pueblo elegido se ha convertido en el pueblo maldito; él no se despertará de su sueño funesto sino en los últimos días del mundo». Y agregaba: «Para elevarse hacia Dios, Israel tenía las alas de la Ley, pero su corazón arrastrándose en los bajos fondos no ha sabido nunca despegarse de la tierra…»[14] Una sola oración (*Oremus et pro perfidi Judaeis*) es pronunciada específicamente por los judíos cada Viernes Santo: «Oremos también por los pérfidos judíos, que el Señor nuestro Dios levante el velo de encima de sus corazones, con el fin de que reconozcan con nosotros a Nuestro Señor Jesucristo».

»Dios Todopoderoso y eterno, que no rehúsas tu misericordia a los judíos, incluso después de su perfidia, escucha las oraciones que te hacemos por la ceguera de este pueblo, con el fin de que, al reconocer la luz de tu verdad, que es Jesucristo, ellos sean retirados de sus tinieblas».[15] Mientras que cada oración incluye una genuflexión, esta, sola, está desprovista de ella.

Igualmente no se pronuncia ahí, como se hace ritualmente, la fórmula *Amén*. El arrodillamiento es suprimido a finales del siglo VIII, por voluntad de la Iglesia y de ella sola, no es ese el índice de un antijudaísmo popular.

Durante el primer milenio cristiano, el antijudaísmo es entonces esencialmente de naturaleza teológica. Se acusa a los judíos de ser los primeros responsables de la maldición que los azota. En 694, el concilio de Toledo reduce la población judía local a una condición.casi servil. Cinco siglos más tarde, en 1205, el papa Inocencio III evoca «la servidumbre perpetua» de los judíos en castigo por la crucifixión de Cristo. Diez años más tarde, en 1215, el concilio de Letrán impone a los judíos el porte de un signo vestimentario distintivo. Etc.

A propósito de un motín antijudío que estalló en Touraine en 1321, el historiador italiano Carlo Ginzburg pone a la luz el mecanismo mental de un delirio colectivo. Alguien habría encontrado en la vivienda de un judío llamado Bananias, explica, una carta extraña redactada en hebreo. Traducido al latín, ese mensaje estaba dirigido a los musulmanes aliados de los judíos con el objetivo de destruir la cristiandad: «Ahora, envíennos oro y plata; los venenos no han hecho plenamente su efecto, pero esperamos hacerlo mejor la próxima vez, después de pasado un tiempo. Así ustedes podrán atravesar el mar, abordar en el puerto de Granada, extender su dominación sobre las tierras de los cristianos y sentarse en el trono de París: y nosotros podremos recuperar la tierra de nuestros padres, que nos ha sido prometida por Dios, y viviremos todos juntos bajo una ley única y un Dios único».[16] Así se aprende que la «redención judía» pasa por la restauración de Israel en la tierra de sus padres. Al leer esta carta imaginaria, que constituye una falsificación más, entre las innumerables que jalonaron la paranoia antijudía del occidente cristiano,[17] sabemos hasta qué punto la Tierra santa sigue siendo un punto nodal de crispación. ¿Cómo contemplar de nuevo una soberanía judía sobre esa tierra sin renunciar al mismo tiempo al mito del *verus Israel* destronando al Israel caído? En 1897, a comienzos del movimiento sionista, el escritor católico Maurice Landrieux hacía aparecer la segunda edición de una obra que lleva por título *En los países de Cristo. Estudios bíblicos en Egipto y en Palestina* (reeditada seis veces hasta en 1934, la obra será coronada por la Academia Francesa) a la atención de los peregrinos que iban al Cercano Oriente, y más particularmente a Tierra santa. He aquí en qué términos describe a los primeros sionistas que se instalaron en Eretz Israel: «Es la bohemia enriquecida la que ocupa lentamente el país, se instala ahí sin ruido,

a la manera del pólipo cuyas fibras se alargan sordamente en las carnes, y trata de reconstituir, a base de millones, una patria para Israel».[18]

Ejemplos de este tipo constituirían ellos solos varios espesos volúmenes cuya lectura correría el riesgo, empero, de no enseñamos nada. Al salir de la Segunda Guerra Mundial, cuando las conciencias cristianas se muestran todavía tímidas para afrontar este discurso de odio,[19] Jules Isaac (uno de los promotores de la «amistad judeo-cristiana» en Francia) analizaba así el peso de esta responsabilidad: «Semejantes gérmenes, de desprecio y de odio, indignan siempre. ¡Bello trabajo, bellas cosechas! Más allá de los santos retóricos del siglo IV, santamente aplicados a arrastrar por el fango a sus adversarios, yo veo perfilarse en los siglos por venir la innumerable legión de los teólogos, de los predicadores cristianos, de los profesores, apresurados en bordar sobre estos temas impactantes del judío carnal, del judío lúbrico, del judío avaricioso; del judío demoníaco, del judío maldito, del judío asesino de los profetas, asesino del Cristo, deicida… […]. Figuras de retórica, ¿abogan ustedes el día de hoy —después de transcurridos mil seiscientos años— por guardarse una buena conciencia?; sea, pero “hay que comprender” a dónde conducen las figuras de retórica proferidas por una “boca de oro”, y repetidas a coro a través de los siglos por miríadas de discípulos; las figuras de retórica han tomado consistencia, vital, virulenta, se han incrustado en millones de almas. ¿Quién se atrevería a creer entonces que el alma cristiana esté liberada de ellas el día de hoy? ¿Quién puede decir si se logrará nunca liberarla de ellas? Y después de los predicadores cristianos, vean venir a los odiosos libelistas, los Streicher nazis. Señor guárdanos de las figura de retórica».[20]

La enseñanza del desprecio, en su opinión, habría preparado el sistema de «envilecimiento» de la figura judía en Occidente. Según él, un hilo casi lineal corría desde las diatribas antijudías hasta los pogromos, y de los pogromos a las cámaras de gas («la muerte en cinco minutos, de una atroz asfixia»).[21] «Pero yo no me cansaré por mi parte, anota en la última parte de la primera de las obras que consagra a esta cuestión, de decir y de volver a decir a dónde lleva semejante enseñanza, lanzada al vuelo, a través del rebaño de fieles ignorantes y crédulos: no solamente a esas “injustas violencias” que efectivamente se quieren borrar —de labios para fuera—, sino también a las más odiosas secuelas, a los crímenes de homicidio, de genocidio, a los asesinatos masivos, a los monstruosos “pogromos”. Es demasiado simple creer o dejar de creer que las peores violencias de palabra son inofensivas; como si ellas no corriesen el riesgo de provocar las peores violencias de hecho. De la boca que ultraja al brazo que golpea, ¿cuál es el más culpable?».

[22] Antes de afirmar, en conclusión: «Contra el judaísmo y sus fieles, ningún arma se ha revelado más temible que la "enseñanza del desprecio", forjada principalmente por los Padres de la Iglesia en el siglo IV; y en esta enseñanza, ninguna tesis más nociva que la del "pueblo deicida". La mentalidad cristiana ha sido impregnada por ella hasta lo más profundo del subconsciente. No reconocerlo y no subrayarlo, es ignorar o camuflar la fuente mayor del antisemitismo cristiano».[23]

2. El enemigo del interior

En el cuarto Evangelio, «los judíos» aparecen como los asesinos del Cristo. Helos aquí devenidos, de golpe, el símbolo de la increencia general. En adelante, van a figurar como los símbolos vivientes de la fragilidad de la fe cristiana: si ellos perduran en su «error» (su fe), la mesianidad del Cristo aparecerá rechazada por los mismos que habrían debido acogerlo como al Salvador. ¿Y si Jesús no fuese más que un ser de carne? ¿Y si no hubiese habido resurrección? Como lo escribe el historiador británico Gavin I. Langmuir,[24] «lo que ha matado al Cristo, y lo mata siempre, es la increencia». A través de un mismo esquema mental, la acusación de deicida pone a plena luz una ansiedad vital: la increencia de los judíos en uno de los *suyos* le recuerda al cristiano los fundamentos mal asegurados de su fe. Por su sola existencia, el judío suscita en el seno de la cristiandad una angustia que, para desgracia de los judíos vivos, ha hecho de un judío el Hijo de Dios. La acusación de deicidio oculta un miedo que conduce a la masacre, porque hay que masacrar a los no creyentes para que desaparezca la falta de creencia. La increencia judía persistente conduce a la exclusión de los judíos de la especie humana, como se adivina en los textos de Pedro de Cluny en el siglo XII. La profecía se autorealiza: si los judíos son seres inferiores próximos a la bestia, hay que hacer de modo que verdaderamente lo parezcan. Siglos más tarde, el envilecimiento sistemático perpetrado en los guetos de Europa oriental cumplirá esta misma función, la de justificar la persecución a los ojos del perseguidor, a la sola vista del estado de animalidad en el que ha caído el perseguido.

Durante la segunda Cruzada (1146), Pedro el Venerable, gran maestro/señor de Cluny, le hace notar al rey de Francia Luis VII que, para ir a Tierra santa, habría que guardarse empero de olvidar a los judíos, esos enemigos interiores. El clérigo pone aquí al descubierto la obsesión judía de la cristiandad de su tiempo, que debe primero «determinar lo que ella rechaza

en su propia prehistoria actualizada por la frecuentación de los judíos contemporáneos».[25] Con Pedro el Venerable, como con muchos otros, el deicidio no es un suceso pasado, es una permanente actualidad. En ese pasado transformado en presente eterno, los judíos figuran entonces como eternos culpables. Si el pasado no es reubicado en el tiempo de la historia, la paz es imposible. Este esquema mental va a repetirse hasta el infinito en la elaboración de la figura judía de la cristiandad. En el tiempo de la conquista de América, por ejemplo, una parte de la Iglesia de España se pregunta si es juicioso llevar la cruz ten lejos, a América, cuando unos «falsos conversos» (los judíos españoles obligados a abrazar la fe católica) los despojan, ante sus ojos, de su propia patria. Cinco siglos más tarde, en el curso de la guerra alemana de aniquilación conducida contra el mundo ruso-soviético, está a la obra ese mismo esquema que permite concluir que ya no parece posible dejar vivir a los judíos detrás de sí cuando en esa prueba de vida o muerte la suerte de la patria alemana está en juego.[26]

En *De Miraculis*, Pedro el Venerable pone en escena a un monje ideal, Mateo de Albano, quien descubre que, después de haber pedido prestado a unos judíos, su monasterio estaba gravado de deudas. Fuera de sí, fulmina contra esos cristianos que piden dinero prestado «a judíos impíos», explica el historiador Dominique Iogna-Prat. «¿Cómo la luz puede tener comercio con las tinieblas […]? Él exige a sus hermanos del monasterio que paguen sus deudas sin tardar y que corten cualquier contacto con la “sociedad reprobada” de los judíos. Porque si no es así, ¿“con qué conciencia podría (él) aproximarse al altar del Cristo salvador”? El monje sacerdote, que tiene como función sacrificar, debe huir de la mancha de los judíos».[27] En 1144, Pedro el Venerable redacta un tratado entero dirigido contra los judíos, *Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem*, en el que, sin tratar de defender al cristianismo, se dedica a diabolizar a los judíos quienes, porque «persisten en su impiedad», pueden hacer llover sobre la tierra el fuego de Dios, como sobre Sodoma y Gomorra. No es el alejamiento de los judíos lo que angustia al abad de Gluny, sino al contrario su proximidad, ese origen común que ellos comparten con los cristianos. Es la pequeña diferencia y no la franca distinción lo que reaviva la angustia, esa desemejanza frágil que se atenúa con el tiempo. Es el casi parecido el que inquieta más frecuentemente, no es el extranjero radical, y es en ese casi que está en germen una inquietud existencial que deja a la imaginación presa de los delirios.

A partir del siglo XIII, el discurso contra los judíos ya no es solamente la obra de una élite teológica. Ha ganado la mentalidad popular que no duda de

su «culpabilidad nativa» (de la los leprosos tampoco, reprobados en un mismo movimiento, cfr. *supra*). Si la predicación eclesiástica es admitida como verdad evidente en el siglo XVI, es también porque en todos los estratos de la población se está dispuesto a aceptar esa culpabilidad. Los judíos son acusados de "desear la muerte de los cristianos en el momento mismo en el que estos últimos les dan la muerte. En la España del siglo XVI, los *conversos*[28] son acusados de querer el fin de aquellos que se designa en adelante con la apelación de «cristianos viejos». La acusación invertida es una figura probada de la parte judía imposible del Occidente. En el curso de las fiestas pascuales, el día del aniversario de la muerte de Cristo, el odio antijudío conoce un acmé. Los judíos, se dice, arderían entonces de odio hacia Dios y hacia los cristianos, «ellos» lo muestran por sus blasfemias y por la profanación de las hostias, pero también asesinando a niños cristianos, reiterando al infinito la figura traumática de la crucifixión de Jesús. Todo ocurre como si la culpabilidad cristiana, nacida de la violencia que en el nombre del Cristo ella inflige al otro, se retomase contra ella misma, imputando a sus víctimas el deseo de muerte que nutre contra ellos.

Esas figuras acusatorias, prisioneras de los mismos esquemas mentales, se repiten siglo tras siglo. Ellas jugarán un rol clave en el silencio que rodeará a la perpetración del genocidio, en el siglo XX. En 1827, un profesor boloñés de Derecho Civil anotaba que «los judíos no son en los Estados Pontificales más que esclavos apenas tolerados […]. Las restricciones que los cristianos les imponen a los judíos en lo relativo a su residencia son absolutamente indispensables para protegerse de los efectos mortales de su religión».[29] Cuando, cuarenta y dos años más tarde, en 1869, el francés Gougenot des Mousseaux publicó *Los judíos, el judaísmo y la judaización de los pueblos cristianos*, el papa Pío IX lo hizo, para recompensarlo, Comendador de la Orden pontifical.

En los años 1820, el papa León XII (1823-1829) nombraba a la cabeza de la Orden de los dominicos a Ferdinand Jabalot, autor en 1827 de un panfleto intitulado *De los judíos y de sus relaciones con las naciones cristianas*. En la misma época, Giuseppe Oreglia, redactor en jefe de la *La Civilta cattolica*, juzgaba que la emancipación de los judíos había «estropeado todo». «Los judíos, hijos eternamente obstinados, sucios, ladrones, mentirosos, obscurantistas, la peste y la plaga de aquellos que están cerca de ellos, lo mismo que de los que están lejos […], se han apoderado de todo, (gritando que son perseguidos) por poco que uno ose elevar la voz contra la invasión bárbara de una raza enemiga, hostil al cristianismo y a la sociedad»[30].

El deslizamiento, en la glosa teológica misma, de la fe a la raza, conduce a una esencialización del «judío» en el discurso católico, por lo tanto a una condenación *ad aeternam* de una figura devenida irredimible, no obstante sus tentativas de conversión, como parece afirmarlo en 1897, en *La Civilta cattolica*, el padre jesuita Ballerini: «El judío persevera siempre y en todas partes, en permanecer judío sin mutaciones, porque su nacionalidad no está en el suelo en el que ha nacido, no está en la lengua que habla, está en la simiente, en el linaje, en esa mezcla de Biblia, de Talmud y de cábala (*sic*) que él llama su historia y su religión».[31]

De siglo en siglo, esta visión impregna las conciencias, modélalas mentalidades, vehiculada desde la más corta edad por los manuales de instrucción religiosa, por la literatura infantil, e incluso por los relatos de los peregrinos a Tierra santa. En el mundo protestante, el manual de *Ostervald*, redactado en el siglo XVIII (se trata aquí de la edición resumida de 1734), conoce una difusión masiva. La obra se termina con estas líneas:

> P(regunta). ¿Por qué Dios ejerce tan terribles juicios contra esa nación?
>
> R(espuesta). Para castigarlos por haber rechazado a Nuestro Señor.
>
> P. ¿Los judíos son rechazados por Dios para siempre?
>
> R. No. San Pablo nos enseña que esa Nación se convertirá un día y que Dios la recibirá de nuevo en su Alianza (Romanos IX).
>
> P. Esperando ese tiempo, ¿la religión cristiana no saca ninguna ventaja del estado al que los judíos están reducidos y de su incredulidad?
>
> R. Retira esta ventaja, que los judíos, aunque son enemigos de nuestra religión, son unos testigos auténticos de la antigüedad y de la divinidad de los libros del Antiguo Testamento y de los Oráculos de los Profetas, pues ellos reciben esos Libros y esos Oráculos lo mismo que nosotros […].[32]

En el manual de instrucción religiosa en uso en cada diócesis (un fascículo ordenado por el arzobispo), se lee un resumen de la historia santa que es casi idéntico de un libro a otro. La obra en uso en la diócesis de París entre 1852 y 1903 describe en estos términos la «condenación de Israel»: «Jerusalén perece sin remedio, el Templo fue consumido por el fuego, los judíos perecieron por la espada. Entonces ellos sintieron los efectos del grito que habían lanzado contra el Salvador. Su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos. La venganza de Dios los persigue, y en todas partes son cautivos y vagabundos».[33] Esos manuales constituyen la osatura de la catequesis de los jóvenes cristianos de Europa en el siglo XIX. Se añade a ello la influencia de la literatura para niños, de la que dan testimonio estas líneas, extraídas de la Biblia de una Abuela (1869) de la Condesa de Segur

ABUELA: Cada vez que nosotros pecamos, somos los cómplices de su Pasión.

MADELEINE: Pero es terrible pensar eso, abuela, nosotros somos entonces unos monstruos como los judíos.

ABUELA: Nosotros somos unos monstruos como ellos si pecamos mortalmente, no somos más que débiles y pobres criaturas si pecamos por inercia […].[34]

Con algunos matices, esta visión sigue siendo dominante hasta la Segunda Guerra Mundial. En *El Evangelio contado a los niños* (1924), Mme. Compaing de la Tour-Girard, una escritora conocida y publicada por grandes editores (Tolra, Spes o la Bonne Presse), escribe a propósito de los judíos: «Desde hace más de diecinueve siglos, leyendo ese relato, los cristianos tiemblan de indignación y de asco»: «observen, aquí también, mis hijos, la hipocresía de los judíos»; «una vez más, los judíos mentían…».[35] En *Primeras nociones de Historia santa* (1920), se lee también sobre los judíos que «aman mal esta ley, con un amor falso»,[36] y en *Papá y mamá catequistas* (1935), la fe judía está definitivamente enterrada: «Ya no queda nada de la gran religión de Abraham, de Moisés, de David y de los profetas, sino unas prácticas estrechas, un culto puramente nacional que estrecha la idea de Dios a la medida de ese pueblo petrificado y atormentado. Unos sacerdotes envilecidos, unos escribas que redactan fórmulas, unos fariseos duros e hipócritas, y que se jactan de ser perfectos […]. Su ley, no son esas observancias mezquinas en las que los judíos han desmenuzado a Moisés».[37]

El historiador Pierre Sauvage ha sacado a la luz los relatos de peregrinaciones a Tierra santa que constituyen guías de viaje para los candidatos a partir. Él se interesa en particular en la visita al «Muro de las Lamentaciones» cuyo nombre, él solo, transforma a un pueblo en una cohorte plañidera:[38] «Por lo que se refiere a los judíos que encontramos ante el Muro, la permanencia de los estereotipos religiosos es evidente, escribe: expiación del deicidio, cumplimientos de las escrituras contra su deseo, predestinación a la desgracia, vanidad de las oraciones a un Dios que permanece definitivamente sordo, invitación a la conversión al cristianismo»[39]. En *Los países de Cristo*, ya citado, Landrieux describe con estas palabras a los judíos rezando ante el «Muro»: «La mayor parte son, como el judío legendario, harapientos y sucios. Su figura pálida, con un tinte de cera, enmarcada por unas largas mechas grasientas, que caen de sus sienes, parece lívida entre esos villanos apéndices. Ellos transpiran la miseria y la suciedad […]. Hay siglos enteros de historia en la fisonomía de esos judíos en harapos que uno tomaría por evocaciones vivas del Libro de las Lamentaciones. No todos, sin embargo, tienen ese aspecto miserable y esa

cara siniestra […]. Uno siente que hay todavía un indestructible instinto de vanidad contra el que no han podido nada ni los miasmas y las casuchas del gueto, ni la indolencia nativa de la raza».[40]

Entre las dos guerras mundiales, una parte del clero había empero intentado romper con ese antijudaísmo. El 24 de febrero de 1926, algunos eclesiásticos fundaban la «Obra sacerdotal de los Amigos de Israel». El 25 de marzo de 1928, cuando la asociación agrupaba ya a 19 cardenales, 278 obispos y arzobispos, y más de 3.000 sacerdotes, el Vaticano ordenó disolverla. Desconocer los tratados *Contra Judeos* conduciría, en efecto, a modificar la liturgia, en particular la liturgia pascual. Las publicaciones antisemitas de la Iglesia católica se perpetúan entonces sin dificultades, empezando por la *Revista Internacional de las sociedades secretas* (RISS), que estaba presidida por monseñor Jouin, y su organización, la Liga franco-católica, que consagra su congreso de noviembre de 1928 a la «cuestión judía». Desde 1930, la RISS saluda el éxito de los «hitleritas» (*sic*). «Incluso si un judío ha sido bautizado, anota entonces monseñor Jouin, esto no le quita ni su raza, ni su nacionalidad judía; él es pasible de las leyes antijudías». «¿Tiene miedo el judío?», pregunta él en 1932. «Tanto mejor: significa que aparece la mano de la Providencia»[41].

La Iglesia católica alemana toma posición contra el racismo después de 1933, pero la cuestión del antijudaísmo la deja sin voz, como si el arraigamiento del desprecio hubiera, de antemano, impedido toda reacción. «El razonamiento de los católicos está bloqueado por los numerosos obstáculos epistemológicos acumulados durante veinte siglos de teología y de política antijudías. La capa más antigua del discurso romano puede datar de los primeros siglos del cristianismo, ella es todavía, en 1934, plenamente admitida»[42].

3. Un mal proteiforme

El judío, ese «enemigo interior» que se alegra de vuestras desgracias y que solo desea traicionaros, el tema recurrente en la Europa cristiana desde el siglo XII.

En la España católica del siglo precedente, corre el rumor según el cual los judíos habían ya traicionado a los visigodos a favor de los árabes tres siglos antes. Ellos habrían igualmente traicionado en Burdeos y en Barcelona en beneficio de los vikingos en el siglo IX. Los primeros ataques antijudíos se

desencadenan a finales del siglo XI, a partir del rumor según el cual el califa Al Hakim habría destruido el Santo Sepulcro en Jerusalén a instigación de los judíos de Orleans, un esquema reactivado dos siglos más tarde en el tiempo de las invasiones mongolas, que los judíos son acusados de sostener. Imputándoles que consideran a los mongoles como a «hermanos» venidos para «liberarlos», la acusación subraya en negativo la culpabilidad subterránea que el mundo cristiano nutre para con los perseguidos.

La Europa cristiana asocia, desde mediados de la Edad Media, la imagen del homosexual a la del judío, como figuras antinatura vinculadas con el diablo y con la muerte. En la era victoriana, Europa está habitada por una obsesión por la homosexualidad (entre 1895 y 1904, los editores alemanes publican 320 obras sobre el tema), en la que se percibe una angustia por la desaparición debida a la desvirilización, a la mancha (el judío) o a la esterilidad (el homosexual). Ese clima de ansiedad está vinculado al proceso de modernización que afecta a la Europa industrial. La marginalización del homosexual no es un elemento perenne en la historia occidental. En las ciudades griegas y romanas, la homosexualidad ocupaba un lugar «eminente y respetado».[43] El rechazo del que el homosexual es el objeto en la época moderna y contemporánea habría parecido inconcebible en las sociedades antiguas. Extendida en Roma, la homosexualidad no era considerada ahí como señal de «costumbres afeminadas». Es entre los siglos III y VI de nuestra era que la homosexualidad fue en primer lugar marginada, y luego perseguida, al mismo tiempo en que el cristianismo se afirmaba como la religión dominante y oficial.

En unas sociedades que siguen estando fundadas en lazos de sangre, el homosexual, como el judío, trastornan el orden del mundo. La homosexualidad figura ahí como un crimen equivalente a la herejía en las sociedades teológicas. Su rechazo por parte de la mayoría de los creyentes vale en efecto la condena divina, en nombre del precepto *Vox populi, vox Dei*. El pueblo es la voz de un Dios que, en un mismo movimiento, excluye a los judíos y a los homosexuales como a unos seres antinatura. Los mismos grupos atacan a los judíos y a los homosexuales considerados, los unos y los otros, como si fueran unos monstruos y unos ladrones de los hijos de los «verdaderos creyentes» (*sic*). Pero, mientras que la maldición que cae sobre el homosexual lo afecta a él solo, la que se abate sobre el judío estigmatiza a su linaje entero.

La percepción de la homosexualidad opera un viraje mayor en el siglo XII, al mismo tiempo en que cambia la actitud hacia los leprosos (cfr. *supra*, 2ª parte). De enfermos que imploran la piedad, los leprosos se convierten en delincuentes, en heréticos en potencia, incluso en «judíos», es decir, enemigos de Dios. Como para la homosexualidad, se impone entonces la idea de una conexión entre los judíos y los leprosos, acusados los unos y los otros de envenenar los pozos. La segregación es confirmada en el siglo XIII: como los judíos, los leprosos deben llevar vestidos especiales (una capa gris o un gorro escarlata), o proveerse de un objeto que señale su llegada (matraca). En 1330, el concilio de Marciac reitera la obligación impuesta a los judíos y a los leprosos de llevar signos distintivos con el fin de que puedan ser inmediatamente identificados. Ese empeño de estigmatización es recurrente en el curso de la baja Edad Media, como lo muestra la inscripción gravada en la puerta del cementerio parisino de los Inocentes: «Cuídate de la amistad de un loco, de un judío o de un leproso».[44] En el siglo XIV, en Italia del Norte, un rumor asegura que los judíos, ayudados por los leprosos (es a veces, pero rara vez, a la inversa, los leprosos pareciendo siempre manipulados por los judíos), envenenaron las aguas. En la España católica, explica Carlo Guinzburg, el rumor asocia a los judíos y a los leprosos en el crimen. Deseando desembarazarse de los cristianos, se dice, el rey (musulmán) de Granada se habría dirigido a los judíos. Estos últimos, sabiéndose vigilados, habrían comunicado sus instrucciones a los jefes de los leprosos con el objetivo de envenenar los pozos de los cristianos. De esta forma coexisten tres versiones de un mismo complot, la primera incrimina solo a los leprosos, la segunda asocia a los leprosos y a los judíos, la última, en fin, reúne a los leprosos, los judíos y los musulmanes, bajo la conducción del rey de Granada.

El tema del envenenamiento del agua aparece muy pronto. En 1096, en Worms, al mismo tiempo que las primeras masacres son perpetradas con ocasión de la partida de la primera Cruzada, el rumor asegura que los judíos envenenarían el agua de la ciudad echando en los pozos la decocción del cadáver de un cristiano asesinado del que habrían hecho hervir el cuerpo. Esos rumores son recurrentes en Europa, surgen, por ejemplo, en el país de Vaud en 1308, en la región de Eulenburg en 1316, en Franconia en 1319. En Francia, la primera acusación aparece en 1321, la cual ve a los leprosos ejecutando las órdenes de los judíos que los manipulan de forma encubierta. Así, lo impuro frecuenta y contamina lo puro antes de infectar al mundo entero. Reputados como envenenadores (en 1161, 86 judíos son quemados

vivos en Bohemia bajo esta sola acusación), los médicos judíos se encuentran más particularmente señalados todavía. *A fortiori*, aquellos que están en contacto con la Corte y de los que se sospecha que tratan de atentar contra la vida del soberano. Porque los judíos, asegura el rumor, no cesan de urdir complots con el fin de asesinar a los cristianos, administrándoles *sarnosamente* drogas y venenos diversos. El judío envenenador forma parte del drama elisabethano del siglo XVII, lo que estaba ya a la obra en *El judío de Malta* de Marlowe, hacia 1592. El miedo al envenenador judío nutre la sospecha y llega hasta la prohibición de adquirir bienes alimentarios vendidos por judíos (los concilios de Viena y de Breslau en 1267 y los estatutos de Valladolid en 1412 legislan en ese sentido). Una superstición popular asegura que los carniceros judíos obligan a sus hijos a orinar sobre la carne con el fin de averiarla. O bien que ellos maldecirían la carne con el fin de que aporte a los clientes cristianos enfermedad y muerte. Los judíos son igualmente acusados (cfr. Agobardo) de echar porquerías en el vino que van a vender. En el siglo XIV, en Bolzano (Bolzen), en el Tirol (hoy en Italia del Norte), el judío debía indicar con la mirada lo que deseaba adquirir sin tocar nunca la mercancía. Como todo producto tocado por un judío estaba «contaminado», este debía comprarlo al precio indicado. Un reglamento comercial precisaba en otras partes que era necesario prevenir aun cliente que una mercancía deseada ya había sido tocada por un judío.[45]

En 1616, cuando la cacería de brujas está en plena efervescencia en Europa, el Parlamento de París le reprocha al rey de Francia el que no castigue suficientemente a los enemigos públicos, que son «los anabaptistas judíos, magos, envenenadores».[46] Porque explora lo íntimo y penetra en el secreto del cuerpo,[47] el médico judío, que tiene pacto con Satán, es más temido aún. *A fortiori* en la España católica, en donde siendo el *converso* por definición *invisible*, este miedo toma un giro paranoico. En 1575, Simancas denuncia un «plan de los judíos» para vengarse de los cristianos a través de la administración de medicamentos envenenados, medio privilegiado para satisfacer su resentimiento. El miedo imputa a la víctima la suerte que se le impone: los judíos pretenden matamos cuando nosotros los matamos. El temor del médico judío (en realidad de «origen judío» en tanto que *nuevo cristiano*) en la España del siglo XVI explica la prohibición que le ha sido impuesta de atender a los pacientes cristianos. Uno se declara convencido ahí de que el médico judío tratará siempre de ensuciar el nombre del Cristo, quien sin embargo es el único que da la curación. De ahí, el deseo de los juristas españoles de ver el ejercicio de la medicina reservado a aquellos cuya

limpieza de sangre esté sin «mancha». El médico de Felipe IV, Gerónimo de la Huerta (1605-1665), propone establecer unos estatutos de «pureza de sangre» para toda la profesión médica. Si los *conversos* son unos temibles competidores, no se puede sin embargo reducir esta segregación tan solo a sus aspectos sociales, a riesgo de ocultar la parte ocupada en el imaginario por la obsesión de la pureza. Pero el prurito de separación arraiga también en el temor de que el contacto entre el médico y su paciente no termine por establecer entre ellos una relación humana capaz de «fisurar el muro de odio y de superstición» (Herny Mechoulan). No es entonces la poción del médico judío la que inquieta, sino el hecho de que la administre él mismo, como si todo contacto directo corriese el riesgo de reestablecerlo en su humanidad negada.

Si la «medicina judía» es reputada,[48] esa competencia se convierte en poder mágico y asesino bajo el efecto del miedo. En el curso de los siglos XV y XVI, las acusaciones se agravan, nutridas (pero no solamente) por la competencia económica. En 1550, el zar Iván IV (llamado el Terrible) asegura al rey de Polonia Segismundo Augusto que los judíos han introducido en Rusia numerosos venenos. «Si los judíos pudieran matamos, escribe Lutero, estarían felices de hacerlo, y en particular los que tienen la profesión de médico»[49]. La Iglesia manifiesta tanta más hostilidad para con ellos, cuanto los médicos judíos se muestran como buenos terapeutas. En Halle, en Suabia, en el siglo XVII, «es mejor morir con el Cristo que ser curado por un judío aliado de Satán»,[50] afirma el clero. A la manera de la Europa medieval y moderna, que recomienda rehusar una medicina prescrita por un médico judío, a menos que un colega cristiano haya dado previamente su aprobación. En 1610, para la Facultad de Medicina de Viena, las «leyes judías» obligarían a todo médico judío a envenenar a un paciente cristiano de cada diez. Si esta acusación no es apoyada por ningún inicio de prueba, eso es precisamente la «prueba» de la existencia del complot, puesto que se han esforzado en borrar las pruebas.

Durante tres siglos, la *Pasión* montada en Oberammergau (cfr. *supra*) ha permanecido marcada con el sello de un antijudaísmo vivaz, apenas atenuado por el tiempo. En 1932-1933, con el fin de celebrar el tricentenario del acontecimiento fundador, la municipalidad le pide al poeta Leo Weismantel que componga un drama destinado a ser representado ante los solos habitantes del pueblo. La pieza *La Peste*, montada y representada en dialecto bávaro, recrea el año de 1633, el año de la epidemia y de la promesa jurada por los

antepasados. La responsabilidad de la enfermedad, que figura aquí el sacrificio crístico, es atribuida a un judío. La asociación del judío y de la peste deviene una cantinela hasta mediados del siglo XX. Crónicas ulteriores, numerosas, imputan a los judíos, sedientos de venganza, se dice, después de las medidas conciliares tomadas contra ellos, la responsabilidad de la epidemia. Las acusaciones, cada vez más graves, se multiplican entre los siglos XIV y XVI. En 1580 por ejemplo, un médico inglés que reside en Aviñón asegura que los judíos han envenenado los martillos (las aldabas de las puertas) de las casas cristianas. Para hacerlo, habrían secuestrado a un inglés pelirrojo, lo habrían atado a un árbol manteniéndole la boca abierta con un palo antes de hacer que lo picaran, mortalmente, unas víboras. Después de haber recogido la baba del difunto, sus asesinos fabrican su veneno (en 1401, se cuenta en Friburgo que unos judíos habrían dispersado en los campos sangre cristiana seca con el fin de propagar en ellos la peste).

El delirio es irracional en su forma, pero sigue estando fundado en razón. Identificar responsables de las catástrofes que nos afectan, es darse la ilusión de tener el control sobre la historia que se padece. Entre más precaria parece la condición humana, entre más muestran los elementos al hombre desprotegido, más la existencia de una víctima emisaria tranquiliza, creando la ilusión de un vínculo de causalidad. Encontrar culpables de la epidemia, es restablecer una seguridad psíquica desfalleciente; hacer de la enfermedad un castigo, es volver a dar sentido al: mundo. La víctima emisaria participa en una liturgia colectiva de purificación. Ella canaliza la violencia del grupo contra los extranjeros, los viajeros, los leprosos y los judíos. Por eso ocurre a veces que los judíos sean masacrados «preventivamente», incluso antes de que sobrevenga la epidemia de peste, como si se tratara, precisamente, de impedirla. Los judíos son asesinados en Stuttgart en 1348, cuando la peste no afecta a la ciudad sino hasta 1350. A pesar de las advertencias del papa (cfr. la bula de Clemente VI del 26 de julio de 1348) y de la jerarquía eclesiástica, en la Europa entera, la opinión hace de los judíos los principales vectores de la «muerte negra». El antijudaísmo asesino exhibe también el terror que habita al asesino, su esfuerzo por eliminar al enemigo de dentro cuando el enemigo de fuera golpea a la puerta.[51] La epidemia es inseparable de una creencia en el complot con frecuencia alimentada por los pestiferados: «Pero, realmente, se interroga Lutero, si eso es, yo llego a preguntarme si nosotros, los alemanes, somos hombres o demonios».[52]

Del siglo XI al siglo XX, en Europa, es recurrente la aserción según la cual la sangre de los cristianos les es necesaria a los judíos. Esa obsesión está

ligada al miedo a la «medicina judía» (a los médicos judíos y también a las pociones que ellos preparan), pero remite también a los miedos generados por el cuerpo: el diablo yace en lo más profundo de lo íntimo, en el hormigueo de los deseos de la carne *y* en el miedo de su descomposición. Una angustia que está asimismo correlacionada con la obsesión por el olor, en la medida en la que la sangre cristiana parece ser la única que tiene la capacidad de desembarazar al judío de la pestilencia que lo acompaña. Así, el crimen ritual[53] se justifica porque el judío necesita sangre cristiana, acreditada de poseer virtudes terapéuticas. En el imaginario antiguo, el mal olor está relacionado con lo maligno. Lo que huele mal es peligroso.[54] De ahí, la recurrencia de las expresiones relativas al mal olor del enemigo (cfr. *supra*). En la edad medieval, el mal olor del Judío es imputado a la muerte del Cristo, ese pecado supremo que el judío lleva consigo eternamente. De ahí, también, un imaginario medieval en el que los judíos sangran abundantemente, en particular del ano. La hemorragia rectal trabaja la literatura judeófoba de la Edad Media, pero enmascara también la retórica del excremento, juzgado parte constitutiva del judío por lo mismo que las materias fecales están ligadas a la presencia del Maligno.

Una leyenda alemana del siglo XVII asegura que un judío ciego habría asesinado a dos sacerdotes. Después de haberse lavado los ojos con su sangre, habría recuperado inmediatamente la vista.[55] La sangre cristiana está acreditada también de poseer un efecto afrodisíaco en «el judío». Una creencia popular húngara de los siglos XV y XVI asegura que, una vez al año, los judíos deben estrangular a un niño o a una virgen con sus filacterias (*tefilin*) antes de extraerles la sangre con la que untan las partes genitales de sus hijos (para volverlos fértiles).[56] En la Hungría del siglo XIX, una creencia popular afirma que, para recuperar la vista, los judíos nacidos ciegos (*sic*), untarían con sangre cristiana los ojos de sus recién nacidos. Otra leyenda asegura que en la Pascua los judíos marcan sus puertas con sangre cristiana, con el fin de alejar de ellos al ángel de la muerte. En la Europa central del siglo XVII, algunos aseguran que el cordero pascual de la Pascua judía (sacrificado por los pecados de los judíos) sería en realidad reemplazado por un niño cristiano.

Muy pronto, los judíos son igualmente acusados de profanar la hostia (el cuerpo del Cristo). La primera acusación de este tipo parece que apareció en Alemania en 1243, extranjera a la idea de que, para un judío, ese crimen carece de sentido. Por absurda que sea, la acusación de «profanar la hostia»

perdura y vale condenación a muerte. En 1267, el concilio de Viena obliga a los judíos a retirarse a sus casas, cerrando puertas y ventanas, desde que es dada la señal de la campana que anuncia el paso de la hostia. Los asesinos del Cristo no deben aproximarse al «cuerpo del Señor». En 1338, en Bohemia, el cronista refiere que ninguna gota de sangre salía del cuerpo de los judíos supliciados por el crimen de «profanación de hostia», lo que confirmaba su esencia diabólica. A través de ese crimen, los judíos trataban de crucificar de nuevo al Salvador, a la vez que intentaban recuperar con fines terapéuticos la sangre escapada de la hostia profanada. Otras leyendas aseguran que el ritual de conversión al judaísmo implica pisotear un crucifijo. Otro rumor afirma que los judíos arrojan la imagen de la virgen María en las letrinas antes de cubrirla de porquerías y de excrementos. Roma, se cuenta, fue destruida en 1020 por un temblor de tierra porque un judío se había burlado al paso de un crucifijo. Cuando María fracasa en operar milagros, asegura otra leyenda, es porque hay judíos en los parajes inmediatos…

El judío aliado del diablo: el rumor sigue su camino hasta el umbral de nuestro tiempo. La obra del canónigo alemán August Rohling, *El judío según el Talmud* (1871) obtiene un éxito inmediato. Diez años más tarde, en la revista vaticana *Civilta Cattolica*, el abate Oreglia aporta una precisión a Rohling: los judíos matan niños, no para devorarles el corazón, sino para fabricar sus *matzot*. «No se hace aquí el proceso a los judíos, sino el del judaísmo»,[57] precisa el abate. *L'Osservatore Romano* publica en 1899 la advertencia siguiente: «Estimamos que es nuestro deber dar un aviso fraternal y cristiano, no a todos los judíos, sino a algunos judíos en particular: "Dejen de arrojar aceite al fuego […]. Conténtense con el dinero de los cristianos. Cesen de derramar su sangre y de chuparla"».[58] Solicitado a ese respecto, el 4 de agosto de 1900, el papa León XIII se rehúsa a condenar públicamente este rumor recurrente relativo a los «crímenes rituales».

La acusación cristiana contra los judíos es proteiforme. En el siglo XII, el rumor asegura que, a partir de España, los judíos están organizados en sociedad secreta. Ellos planifican desde la península ibérica los crímenes rituales perpetrados en Occidente, recogiendo la sangre que enseguida reparten entre las comunidades dispersas. En 1255, en Inglaterra, la acusación lanzada a propósito de la desaparición del niño Hugh de Lincoln asegura que la víctima ha sido engordada con pan blanco y con leche durante diez días, antes de ser crucificada y desangrada por los judíos. Otras leyendas afirman en el siglo XV que los judíos aprecian mucho el hígado y el corazón de los cristianos. El horror y la tentación del canibalismo son proyectados sobre la

víctima emisaria, cual sobre el receptáculo de los deseos prohibidos. Los judíos comen carne humana y transgreden la prohibición para evitamos sucumbir a ella a nosotros mismos. Esta es su función primera en la economía psíquica de la Europa cristiana: ser el espejo de nuestros deseos y de nuestros temores. El día de hoy, cuando son conocidas las manifestaciones de esa locura colectiva, parece más probante sacar a la luz los esquemas paranoicos, en vez de compilar las acusaciones delirantes que están a la obra en el pasaje al acto genocida. En el corazón de una cristiandad nutrida por las supersticiones diabolizantes, y apuntalada por creencias milenaristas, la idea de la gran masacre[59] toma así su forma, moderna en sus medios (al menos parcialmente), pero arcaica en sus móviles y en sus motivaciones. «Algunos meses apenas después de Auschwitz, escribía el 7 de enero de 1946 Jules Isaac al director fundador del diario *Le Monde*, Hubert Beuve-Méry, se podía esperar que el mundo civilizado estaría estremecido hasta lo más profundo del alma por este exceso de monstruosidad sanguinaria, que se uniría en un deber de conmemoración y de reparación, que todos esos lugares de tortura se convertirían en unos lugares sagrados para la humanidad entera […]. Desgraciadamente, estamos lejos de ello. Hasta que las iglesias y sus fieles no hayan tomado conciencia de esas responsabilidades iniciales cristianas, el antijudaísmo conservará su virulencia»[60].

4. Apartados de la especie humana

Los judíos y el diablo, agentes del diablo o hijos del Anticristo, una inmensa literatura cristiana ha fabricado esos temas desde los primeros siglos de nuestra era. Si la asociación de los judíos y del diablo remonta al cristianismo de los primeros tiempos, no es sin embargo sino hasta mediados de la Edad Media que esa relación toma un sesgo inquietante: ella hace de los judíos las legiones del diablo anticristo, las cuales, agazapadas en la sombra, no esperarían más que una señal para matar a los cristianos. Su acción conspiradora estaría coordinada desde un centro situado para los unos cerca del Mar Caspio, para los otros en España (cfr. *supra*), en el corazón de unos territorios que lindan con el enemigo musulmán. El segundo advenimiento del Cristo estará precedido por la llegada del Anticristo (cfr. San Pablo y el libro del Apocalipsis), el cual, para muchos Padres de la Iglesia, sería él mismo judío: «Se pensaba que los judíos adoraban al diablo, explica Norman Cohn, quien, a cambio de ello, los volvía maestros de la magia negra».[61] Al secularizarse, la demonología tejida alrededor de los judíos ha terminado por

dar nacimiento al mito de la conspiración mundial Judía del que el *Discurso del Rabino* (1869) y después los *Protocolos de los Sabios de Sión* (1903) marcarán los jalones esenciales.

En la mitología medieval, el personaje del Anticristo es rápidamente confundido con Satán, del que los judíos son los agentes (demonios). Esos «enemigos del género humano», como los califican los misterios franceses de la Edad Media,[62] tratan de aniquilar a los cristianos. Entre más poderosos parecen, más está hecha la prueba de que se aproxima el final de los tiempos. En los dramas medievales, los judíos y el Anticristo son finalmente aniquilados. La imagen del judío demoníaco no es solamente anterior a la función del usurero popularizada por la Edad Media, ella depende sobre todo de un imaginario colectivo en el que se refléjala violencia simbólica de las relaciones humanas. En la economía psíquica de la Europa cristiana, el judío, figura del diablo, trasciende las rivalidades socio-económicas que lo implican. Él pone a la luz el lugar cardinal del miedo en la política y el rol que este juega en nuestras vidas, mucho más allá de nuestras existencias materiales. La relación que vincula al diablo con el judío; el uno y el otro unidos en un odio inexorable a Jesús, va de suyo para los predicadores medievales y modernos. Varias crónicas aseguran que los judíos «son los viejos amigos»[63] del diablo, y en las Pasiones del Cristo, la acusación de satanismo hecha contra los judíos del diablo (que «han desertado de Dios») es reiterada sin fin, pues la mano del diablo se oculta en esa traición.

La cristiandad parece obsesionada por el judío y por el Anticristo, cuya venida precederá a la Parusía. El miedo se exacerba durante las crisis alimentaria, sanitaria o religiosa, como en la época del Gran Cisma. El mundo cristiano rebosa de leyendas sobre el origen del Anticristo. En esta obra savoyarda del siglo XVI, el Anticristo habría nacido de la unión contra-natura de un «judío lascivo que conoció a su propia hija».[64] Después de la primera explosión diabólica (sic) de los siglos XI y XII, lo que Jacques Le Goff llama el «tempo largo» del diablo se sitúa entre los siglos XIV y XVII, mientras que la multiplicación de las pestes y de las guerras ha aumentado el miedo de un cataclismo final que se sabe vinculado con el diablo y con el destino de los judíos.

La historia del Anticristo es el relato del Cristo invertido en leyenda negra. Helo aquí, nacido aquí, de una unión prohibida, y ahí, hijo del diablo y de una cortesana judía, cuando el Cristo era el hijo de Dios y de una virgen judía. Nacido en Persia y criado en Galilea en donde es educado por brujos y brujas, el Anticristo se revela a los judíos como su mesías a la edad de 30

años. Como el de Jesús, su ministerio dura tres años y medio, antes de ser deshecho por el Arcángel Miguel. En una obra francesa de finales de la Edad Media, una prostituta judía se ofrece a su amante diabólico con el objetivo de traer al mundo a un hijo que, llegado el día, aplastará a la cristiandad y restablecerá el «reino de los judíos». Una pieza alemana del siglo XV muestra que el objetivo del falso mesías es destruir al Occidente cristiano mediante el uso del rapto y del asesinato de los niños, del envenenamiento del agua, etc. A última hora, sin embargo, en un sobresalto, los cristianos se rebelarán, torturarán y matarán a los judíos antes de bailar de alegría alrededor de sus cadáveres.

El tema de la pareja formada por el diablo y los judíos encontraría su fuente desde las Escrituras, en la medida en la que la expresión «sinagoga de Satán» figura en el Apocalipsis (II, 9 y III, 9). Juan (VIII, 42-44) hace decir al Cristo dirigiéndose a los judíos: «Si Dios fuese vuestro padre, vosotros me amaríais… Vosotros tenéis al diablo por padre». El diablo aparece más tarde como el verdadero santo patrono de los judíos en la tierra. Pero, si la sangre cristiana les es tan provechosa, ¿por qué los judíos no se convierten? Una obra alemana del siglo XVII, *Eudingen Judenspiel*, proporciona la respuesta reportando una historia situada en 1476 en el país de Bade, en la cual «el judío» asegura que «le toca al diablo hacerlo», confirmando el dominio de Satán sobre su vida. «Porque los corazones de los judíos están vacíos de fe, están sometidos al diablo», aseguraba San Gregorio el Grande a finales del siglo VI. «¿No es exacto decir, agregaba, que la Bestia ha hecho su guarida en los judíos persecutores?»[65]. En *De Gloria Martyrum*, Gregorio de Tours relata el milagro del niño judío quien, precipitado en las llamas, no se consumía en ellas. Poco antes, con sus camaradas cristianos, el niño había recibido la comunión por el pan y el vino. Su padre se entera. Vuelto loco de cólera, arroja a su hijo en el horno. Pero, protegido por la Virgen, él niño no se quema. Mientras que su madre grita a la vista de su hijo arrojado al corazón del brasero, se forma un gentío que retira al niño de las llamas y precipita en ellas, en su lugar, al padre quien, en cambio, sí se consume. «La oposición judaísmo-cristianismo, Iglesia-Sinagoga, explicaba Jules Isaac apropósito de este episodio, tiende así a aparecer a las muchedumbres cristianas como la eterna oposición del Bien y del Mal, de Dios y del Diablo. Pero en este combate por Dios contra el Diablo, ¿no está todo permitido? El judío, quien no puede, fuera del bautismo, esperar su salvación, ¿no es un ser maldito abandonado a las potencias infernales?»[66].

El obispo de Poitiers (y poeta) Venance Fortunat, que Jules Isaac había evocado a propósito de esta historia, es contemporáneo del obispo Gregorio de Tours. En la *Vida de San Germán,* él exorciza a una judía que había permanecido durante mucho tiempo refractaria a la Iglesia: «El diablo se escapa de sus narices en un torbellino de llamas y de humo, y la mujer finalmente liberada pide él bautismo»:[67] El obispo de Lyon Amolon, sucesor de Agobardo en la capital de las Galias, redacta un *Liber contra Judaeos* (*Libro contra los judíos*) destinado al rey Carlos el Calvo, en el que explica que la Sinagoga es siempre la «Sinagoga de Satán», y que los judíos, ese «pueblo inmundo y maldito», son unos «poseídos del demonio».

Esa retórica, que atraviesa varios siglos de historia en Occidente, ve la alianza sellada entre Satán y los judíos abatirse contra la cristiandad para destruirla. A los ojos de los teólogos, dos mundos, se dividen la tierra, el reino del Cristo y el reino del diablo, y cada hombre pertenece forzosamente al uno o al otro de esos universos. La aserción según la cual el diablo es el padre de los judíos, es en consecuencia una «verdad» intensamente vivida por un mundo cristiano convencido del tratamiento infame y cruel que él sufriría si, por desgracia, los judíos tuvieran el poder. «Los cristianos no sobrevivirían un año», asegura Frankl, un poeta medieval alemán.[68] «Después de Satán, explica Abraham a Santa Clara en el siglo XVII, los cristianos no tienen enemigo más grande que los judíos. Cada día, ellos rezan varias veces para que Dios nos destruya por la peste, la hambruna y la guerra, y para que todas las criaturas se levanten para asaltarnos. ¿Hay más grandes crápulas que esos judíos en todo el mundo?»[69].

En las Pasiones que ponen en escena la vida de los santos, el judío llama al diablo en su socorro, y solo este último, en el momento de la muerte, puede venir a recoger su alma. Decenas de leyendas describen detalladamente una alianza que en la fe popular constituye una convicción arraigada. Mil cuentos medievales repiten hasta la saciedad que «el judío» está dispuesto a ofrecer la ayuda del diablo a todo cristiano que reniegue de Jesús. En Creta, por ejemplo, los judíos deben arbolar sobre sus puertas un signo que marque su sometimiento al diablo. En las canciones infantiles que imitan palabras hebreas que se supone que significan la oración (dirigida al diablo), el ritual judío, presentado como satánico, es ridiculizado. Al igual que los textos sagrados del Judaísmo (en especial el Talmud), la liturgia judía se supone que implora la destrucción de los cristianos, como el ritual judío, por su parte, tendría «necesidad de sangre cristiana» (cfr. *supra*). En consecuencia, Satán es el Mesías de los judíos, lo mismo que los judíos son el pueblo de Satán.

Según una larga exégesis escolástica, el Anticristo se apoderará un día de Jerusalén en donde, después de haber sido circuncidado (en donde reencontramos la angustia cristalizada en la acusación de crimen ritual), persuadirá a los judíos de su misión mesiánica. Pero, al final, el Cristo enviará al arcángel Miguel para destruirlo, y el milenio, entonces, podrá comenzar. En siglos de historia, el imaginario cristiano grava en su fuero interno la convicción según la cual su felicidad no será consagrada sino con la derrota de los judíos, o incluso con su aniquilación. Las proclamaciones apocalípticas de Hitler relativas a los judíos (en particular la declaración del 30 de enero de 1939, pronunciada en público y con frecuencia retomada en privado), al igual que las llamadas al «Reich de mil años», se inscriben directamente en esta corriente demonológica. Como si la Shoah hubiera sido, *también*, el resurgimiento violento de la parte más arcaica de lo reprimido de la Europa cristiana.

Criaturas de Satán, los judíos son con frecuencia condenados, a despecho de toda coherencia. Ellos son culpables de los crímenes que se les imputan porque son capaces de cometerlos. La letanía acusatoria contemporánea reanimará bajo una forma laicizada el factor religioso convertido en el principal motor del odio, al igual que el miedo arcaico de Satán ha mudado de mil formas sin haber nunca desaparecido.

Los mitos relativos al sabbat de las brujas que se supone que abren un pasaje entre los mundos entran en este marco. La bruja forma parte a la vez del mundo de los muertos y del mundo de los vivos, pero ese rol de pasante, sea cual sea su ropaje, inquieta siempre. Esa mitología, en la ocasión de las Pasiones en particular, se transforma en violencia de la multitud ejercida contra los judíos vivos. Los judíos de la Europa cristiana sabían, de generación en generación, que el período pascual era peligroso. En 1469, la municipalidad de Fráncfort, por ejemplo, había incluso decretado un reglamento destinado a proteger al barrio judío durante ese período.

Nosotros tenemos dificultades para entender esa historia en la medida en la que el diablo, el día de hoy, ha aparentemente desertado nuestras imaginaciones. Para comprender el mundo desaparecido que ha nutrido el mantillo de la diabolización, es necesario olvidar por un tiempo nuestros hábitos de pensamiento: «La creencia nazi en una conspiración mundial judía no era más que la transposición, bajo una forma secularizada, de algunas creencias apocalípticas que en otro tiempo formaron parte integrante de la visión del mundo cristiano».[70]



La obsesión de la «brujería judía» es el corolario de la demonología judeófoba, en la medida en la que los brujos (y sobre todo las brujas) no son más que los agentes del Maligno en la tierra. Incluso si los Padres de la Iglesia no están al origen del mismo, este tema fue trabajado muy pronto, siempre acompañado, en el trasfondo, por un significativo aspecto sexual. El tema doble de la «sinagoga de Satán» y de los judíos «versados en brujería» se propaga a partir del siglo VII, en particular a través de la leyenda bizantina del monje apóstata Teófilo al que un mago judío habría concedido poderes sobrenaturales.[71] Esta leyenda habría sido una de las principales fuentes de la noción de «pacto diabólico», que juega un rol-clave en la cacería de brujas que agitó a Occidente del siglo XIV al siglo XVII. Sin embargo, mucho antes del año mil, los judíos eran ya acusados de haber tratado de asesinar a los principales dirigentes del mundo cristiano confeccionando unas figurillas de cera que traspasaban con agujas. O tratando de envenenarlos. Tratando también de depravarlos en el curso de orgías sexuales, como lo relata Guibert de Nogent, uno de los principales cronistas de la primera Cruzada. Incitando en fin a monjes renegados a venderle sus almas al diablo, sellando su apostasía mediante una «libación de esperma» (Roberto I. Moore).

El origen de la palabra «sabbat» (los judíos están implicados en el *sabbat de las brujas*) permanece obscuro.[72] La noción arraiga, parece, en la crisis que atravesó la sociedad europea durante el siglo XIV. Las regiones de los primeros procesos de «sabbat» fueron también aquellas en las que fueron forjadas las «pruebas» del «complot judío» de 1348 (Peste negra), una conspiración ella misma modelada sobre el «complot de los judíos y de los leprosos» descubierto en 1321. En los dialécticos del Delfinado y de la Saboya, explica Carlo Guinzburg,[73] la palabra «*gafa*» (bruja) se relaciona con el vocablo español *gafo*, que significa «leproso». Pero también la palabra *snagoga* que, derivada de sinagoga, designa una «danza nocturna de seres míticos no precisados»,[74] es decir, una reunión de heréticos.

En el siglo XVII, mientras que se despliega una revolución intelectual[75] y científica de primera amplitud, la sociedad europea se desata contra las brujas. Esta concomitancia entre el arcaísmo de las creencias y el nacimiento del razonamiento científico pone a la luz la potencia del pensamiento mágico. Como si la explosión dionisiaca del sabbat formulara *negativamente* los valores sociales reconocidos: obscuridad/luz, sexualidad (femenina)

desbocada/castidad, bestialidad/humanidad, etc. Al igual que los procesos por brujería llevados contra los judíos aclaran el rol jugado por la credulidad en el mantillo del pensamiento irracional.

Las acusaciones portadas contra los judíos en Europa siguen el camino de la peste, pero también están calcadas sobre el mapa de las nuevas sectas (con frecuencia vinculadas con las brujas). En permanencia, judíos y brujos se encuentran mezclados en la historia del diablo, en un continente en el que el Talmud es asimilado a un libro de magia. Este parentesco subraya la fuerza de un pensamiento conspiracionista que se nutre de la creencia en la existencia de sociedades secretas que están urdiendo planes nefastos. Un gran número de ritos satánicos son imputados a los judíos, como ese en el que, en el curso de una ceremonia de abjuración de la fe cristiana, el impetrante debe tragarse su propio esperma (cfr. las *Memorias* de Guibert de Nogent, siglo XI). El rumor asegura que, a través de maleficios diversos, los judíos empujan a los cristianos a matarse entre ellos. En París, por ejemplo, en el siglo XVI, se afirma que un judío puede hacer venir al demonio a partir de un vaso lleno de sangre de un niño crucificado.

Otras leyenda europeas garantizan a la inversa que la sangre judía es la «mejor» (sic) para las prácticas mágicas. Así se queda convencido de que el judío es indispensable para cualquier práctica demoníaca. En Hamburgo, en julio de 1874, dos mujeres cristianas son supliciadas por haber asesinado a un judío al que habían vaciado de su sangre con el fin de utilizarla en ritos satánicos. En 1699, un boticario de Fráncfort consagra un tratado a los usos terapéuticos de la sangre judía.[76] En la Hungría del siglo XVI, un rumor asegura que los *Cohanim*[77] deben humedecer sus manos en sangre judía antes de efectuar sus bendiciones, etc.

El Talmud cristaliza una parte importante de las angustias cristianas, En tanto los judíos parecían petrificados en una «religión antigua» y esclerosada, su existencia parecía soportable. Pero cuando el Talmud aporta la prueba de que el judaísmo (y no solamente los judíos) continúa viviendo y creando, esa vida judía proseguida más allá de la muerte del Cristo parece arruinar la «verdadera fe».

El obispo de Lyon, Agobardo, ya, descubría en el Talmud unos elementos de magia que habrían constituido el «verdadero judaísmo». En su *Tratado contra los judíos*, compuesto en el siglo XII, Pedro el Venerable advertía: «Yo hago salir esta criatura monstruosa de su guarida y la expongo a las risas de todos los pueblos en el teatro del mundo entero. Judío, animal, a los ojos de todos yo te muestro tu libro, este libro que te pertenece, este Talmud, esta

doctrina sublime que hay que preferir a los libros proféticos y a todas las sentencias que hacen autoridad […]».[78] Después de haber calificado a los talmudistas de «brujos» y «herejes»,[79] Venecia decide prohibir el Talmud en 1553. En el siglo XVI, *La vida de San Martín*, un misterio francés, pone en escena un sabbat de las brujas vinculado con el Talmud, y la reunión de las brujas es designada ella misma con la palabra «sinagoga».[80]

Estas acusaciones, expuestas y denunciadas en muchas ocasiones, persisten, secularizadas, en la edad contemporánea. En su prefacio a la obra de August Rohling *Der Talmudjude*, Edouard Drumont, el autor de *La Francia judía* (1886), escribía el 2 de julio de 1889: «la crisis general en medio de la cual se debate el mundo en este momento se resume en una palabra: la revancha del Talmud contra el Evangelio».[81] En 1891, con el pseudónimo de Jean de Ligneau, el publicista Frangois Boumand escribía en Judíos y antisemitas en Europa: «Son los judíos más bien los que tienen ese odio de raza contra los cristianos, y se los proporciona también su Talmud».[82] En 1915, en la *Revue bleue*, el novelista francés Josephin Péladan hablaba de la *Guemara* (una de las dos grandes partes del Talmud) como de un «verdadero código del odio»,[83] subrayando que la «barbarie alemana» de los primeros meses de guerra, lejos de estar vinculada con el espíritu del dios germánico Wotan, era debida en realidad al Talmud y a la «judaización» de Alemania. En 1921, monseñor Jouin, el más activo de los judeófobos entre los eclesiásticos franceses del periodo de entreguerras,[84] anotaba en El peligro *Judeo-masónico*: «La serpiente simbólica termina su círculo fatal: ¿De dónde viene? Del Talmud».[85] En fin, uno de los jefes de fila del odio antisemita bajo la Ocupación (y de hecho más tarde también, pero enmascarado) Henry Coston, escribía en abril de 1944 en un folleto colectivo intitulado ¡*Los odio*! un artículo así titulado: «Del Talmud a los Protocolos. El plan judío de dominación no data de ayer».

El poder de brujería prestado a los judíos remontaría, se dice, a Moisés mismo… legislador y brujo a la vez. Los judíos son acreditados de poseer poderes secretos. Como lo asegura el rumor, los notables y los altos dirigentes recurrirían a adivinos judíos. A los ojos de numerosos cristianos, un juramento pronunciado en una sinagoga obligaría más a los contratantes que un juramento formulado en una Iglesia. La magia es imputada a los judíos, pero es en primer lugar una práctica cristiana que verifica una vez más el mecanismo de la acusación proyectiva. La imputación de brujería se traduce concretamente por la puesta en escena de la colusión entre los judíos y Satán.

Son numerosas las Pasiones medievales que muestran al judío actuado por Satán en un marco que, aun en nuestros propios días, ha asombrado a los espíritus de los contemporáneos. Hitler reconocía la existencia de una filiación intelectual entre las tradiciones locales de antijudaísmo (él hacía referencia a la Pasión de Oberammergau a la que había asistido dos veces) y su propia pasión judeófoba.

Mantenida incomprensible para la gran mayoría, la lengua hebrea es considerada como un vector de la magia. Es de ella, se dice, que derivarían fórmulas mágicas como «abracadabra», que procede del hebreo *braha*, un término que significa «bendición». La lengua de los judíos es un barullo inquietante (de ahí, la fórmula corriente: «está en hebreo…»), porque es la lengua de los brujos, a menos que los propios brujos sean judíos. Numerosos amuletos fabricados por los cristianos, y para su propio uso, llevan grabadas inscripciones en hebreo. El judío es aquí la heteronomía absoluta que fascina y angustia a la vez. Según el rumor, el rey Salomón (padre de la magia) habría legado sus poderes a todos los judíos. Por lo demás, la Torah, se sostiene en el siglo XV, estaría llena de reyes y de profetas que también fueron magos. Para perder a un eclesiástico de alto rango, para desacreditar su ciencia y su sabiduría, hay que imputarle relaciones constantes con los judíos, pues es de sus poderes mágicos, y de ellos solos, que el eclesiástico sacaría su fuerza (usurpada). En el siglo XI, en el imperio bizantino, un judío que quiere hacerse cristiano debe en primer lugar anatemizar brujos y brujas antes de renunciar oficialmente a las prácticas mágicas consideradas como parte integrante del judaísmo. En Hungría, en 1421, el Código Buda prevé que todo brujo será expuesto en público con «un sombrero de judío sobre su cabeza». Las reglamentaciones contra los judíos «brujos» se acumulan a lo largo de la Edad Media. El juramente *more judaico*, que se exige a los judíos en justicia, tiene como finalidad alejarlos de la brujería amenazándolos con los peores castigos si vuelven a ella. Revestidos de una leyenda negra, los judíos figuran el «mal de ojo» y la desgracia golpea donde quiera que su mirada se posa. En 1189, durante la coronación del rey de Inglaterra Richard I, la delegación judía, cargada de regalos, es excluida del cortejo. Se teme en efecto que su mirada se pose sobre la corona real y sobre la cabeza del soberano.

El arte de la adivinación es igualmente atribuido a los judíos, es decir, la capacidad devolver a encontrarlos tesoros ocultos, con frecuencia al precio de un sacrificio humano operado en su seno… En Hamburgo, en 1783, el rumor asegura que hay que sacrificar a mía joven muchacha judía para descubrir un tesoro escondido. Los judíos están dotados todavía de otros poderes

sobrenaturales. De España, por ejemplo, se aprende que tienen la capacidad de provocar la lluvia y pueden incluso hacerse invisibles (así tal médico judío del entorno de Lutero), que saben invocar a los demonios mediante cantos (cfr. Martin V, papa de Aviñón, a principios del siglo XV). Excelentes astrónomos y astrólogos, la alquimia sería una de sus especialidades, cuando en realidad se conocen pocos alquimistas judíos. La Kabala cristaliza los delirios casi tanto como el Talmud. Ese texto tardío del corpus judío es considerado como una de las fuentes principales del «poder de los judíos», las palabras «alquimia» y «Kabala» son con frecuencia confundidas. Reputados por su conocimiento de las supuestas propiedades mágicas de las piedras preciosas, se presta también a los judíos la cualidad de fabricantes de amuletos en los que están grabadas unas inscripciones hebraicas que protegen de los hechizos. Las judías son consideradas excelentes esteticistas (el mito mezcla un fragmento de realidad con el miedo y con el deseo) que reavivan la belleza femenina con filtros y con cremas, y enseñan a las prostitutas un poder mágico en materia de amor.

A partir del Siglo XVI, cuando el Occidente se vuelve a poner a estudiar el hebreo, la Kabala es considerada como la fuente de la «magia judía». Las acusaciones de brujería desembocan con frecuencia en explosiones de violencia en las que el Talmud y la Kabala son siempre incriminados. La situación se agrava cuando el mundo cristiano sufre un revés frente al islam: los judíos son considerados los responsables. El fracaso de la expedición de Carlos V frente a Argel en 1542, causado por una violenta tormenta, habría sido provocado por un mago judío capaz de desencadenar los elementos… Esa acusación sin fin termina a veces en el horror. Entre miles de asuntos trágicos, hay que recordar el martirio sufrido en 1573 por un judío alemán llamado Lippold. Acusado de haber envenenado al Elector del que era alguien, cercano, Lippold es horriblemente torturado. Después de haber reconocido los hechos en un primer momento, se retracta y los niega en, antes de reconocerlos de nuevo, bajo la tortura. Ejecutado salvajemente en Berlín, sus intestinos son quemados en la plaza pública con el «libro mágico» que «probaba» la existencia de su pacto con el diablo.

La ignorancia de la liturgia judía agrava la desconfianza. Así, echar una palada de tierra sobre el difunto que se acaba de enterrar o lavarse las manos después del entierro son consideradas como practicas sospechosas de brujería. Algunos sangrientos motines antijudíos estallan a veces después de estas ceremonias. Así, en la Edad media, varios rabinos deciden renunciar a algunos rituales de duelo Con él fin de prevenir las violencias. Una práctica

relacionada con la preparación de la Pascua («Pesah») nutre también el miedo: se trata de la búsqueda del *jametz* («elemento fermentado») a la que cada familia judía se entrega en su casa antes de la fiesta. Se tuvo a veces que renunciar a esa limpieza en las casas judías cuando trabajaba en ellas una sirvienta cristiana. Delirios de la misma naturaleza agitan a los espíritus a propósito de los incendios, de los que los judíos son con frecuencia considerados responsables, puesto que ya se sabe que desean la muerte de los cristianos. Pero los mismos que sospechan que los judíos desean su muerte reclaman «vino judío» para frenar la enfermedad que los derriba (cfr. Viena en el siglo XIII),[86] al igual que piden, con el mismo fin, «amuletos judíos». La *matzá* (pan ácimo), nutre a la vez el delirio relativo al crimen ritual y es investida al mismo tiempo de poderes mágicos contra el fuego y la enfermedad, incluso contra las polillas que carcomen los vestidos… La *mezuzah* inspira el respeto ligado al temor de los maleficios, numerosos son los no judíos que colocan una a la entrada de sus casas con el fin de estar protegidos contra los hechizos. A finales del siglo *XIV*, el arzobispo de Salzburgo pide incluso a uno de los rabinos de su ciudad que fije una *mezuzah* en la puerta del palacio (lo que el rabino se rehúsa a hacer).

En el rechazo del «judío» se entrelazan un «banal» rechazo del otro y el placer de la transgresión prohibida. En Basilea, entre 1435 y 1437, el dominico alemán Johannes Nider redacta un tratado de literatura demonológica, *Fornicarius*. Él explica ahí que la brujería, como los judíos, es inseparable del rechazo del Cristo. Pero la obsesión del rechazo del Salvador expresa sutilmente el atractivo por esa transgresión suprema, como si, transgrediendo, «el judío» figurase ese deseo prohibido. Matar «al judío» equivale así a matar en sí mismo la imposible tentación de pisotear la ley del Cristo. Es por eso que el sabbat ofrece una doble cara, momento sagrado del tiempo judío en el que se hace un retomo sobre sí mismo rompiendo) durante veinticinco horas, con el mundo material y, su revés absoluto, el sabbat de las brujas que pone en escena el deseo prohibido, la falta sexual y el abandono a Satán. Destruyendo «al judío», figura del origen y de la Ley, es el amor refrenado de la transgresión el que se expresa en primer lugar. Matar «al judío» elimina al mismo tiempo la angustiosa tentación de la desaparición de los límites.

A medida que desarrolla su análisis en su tratado *Adversus Iudeorum Inueteratam Duritiem* (1143-1144), el gran maestro de Cluny, Pedro el Venerable, se pregunta si los judíos son unos seres racionales que pertenecen

a la especie humana, o si no son más que bestias. El quinto capítulo de su libro muestra a los judíos habitados por una «bestia monstruosa» que los rebaja al rango de animales: esa bestia, es el Talmud. Para Pedro el Venerable, primer autor del Occidente Medieval en presentar el Talmud, «los judíos han salido con ese libro de la historia santa para entrar en la gesta de su decadencia cuyo término es el infierno».[87] El Talmud «deshumaniza» a los judíos, los «incita», por ejemplo, a practicar el incesto: «El orden cristiano del siglo XII postula el desorden judío».[88] Cantonados en el Antiguo Testamento,[89] los judíos siguen siendo hombres. «Librados» al Talmud, helos convertidos en bestias feroces al término de un razonamiento que constituye un «velo teológico de una reducción de hecho a la servidumbre».[90] En una carta que dirige al Rey de Francia Luis VII en 1146, Pedro el Venerable afirma que es imposible para los discípulos de Cristo cohabitar con los judíos sin ensuciarse. Sin embargo, no es cuestión de masacrarlos. Muy por el contrario, es necesario, explica, reducirlos al estado de siervos y dejarlos sobrevivir con una vida tan degradada y humillada que dé testimonio para siempre del rechazo del Cristo. El Occidente cristiano parece poco a poco ya no poder concebir el acordarles a los judíos un lugar real en el mundo.

Excluidos de la especie humana por su «adoración» del Talmud, bestias menstruadas (hombres y mujeres) de ardor sexual prodigioso, los judíos son el espejo de un mundo que ha hecho de la castidad una virtud cardinal. Mientras que, para cierta tradición antigua, retomada aquí por la Iglesia medieval, la abstinencia sexual, sinónimo de dominio de sí mismo, es la única que vuelve capaz de dominio sobre los demás, el judío, por su parte, está hundido en la más grosera materialidad. De generación en generación, su origen sigue estando contaminado por la muerte de Jesús. Es por ello que la conversión no sería suficiente para desarmar la angustia suscitada por esa criatura que está fuera de la humanidad. A comienzos del siglo XIV, se interrogan para saber si existe una diferencia de naturaleza entre un judío y un cristiano puesto que, como la mujer, el judío tiene menstruaciones (de hecho es por eso que cualquier mujer es «un poco» judía). Como la mujer, el judío inquieta. De ahí la recurrencia del vínculo entre el antijudaísmo y el antifeminismo (cfr. *supra*). Expulsado entre las bestias, el judío deviene el Otro radical, en el umbral de un proceso de exclusión que, al menos intelectualmente, prepara da vía a la eliminación. Excluido, «el judío» es ataviado con cuernos[91] y con una cola, o con un sombrero cornudo (concilio de Viena, 1267). Como el diablo, el judío está afligido por un mal olor pertinaz que no es tanto la señal de un castigo cómo el reflejo de su ausencia

de santidad, pues los santos, como se sabe, emiten olores sublimes. Es así como un judío bautizado, sostiene el rumor, se desembaraza inmediatamente de su mal olor.

El tema del olor nauseabundo del judío es una constante del delirio antijudío. Este reaparece hasta en la Alemania nazi. Pero la afirmación según la cual esos efluvios repugnantes desaparecen después del bautismo no hace la unanimidad en la España de los *nuevos cristianos* del siglo XV. Se asegura ahí, al contrario, que los conversos siguen apestando porque son unos falsos cristianos que judaízan en secreto.

La exclusión del grupo judío se radicaliza a finales de la Edad Media. Se insiste entonces en el carácter contra-natura del judío, como testimonia la omnipresencia en él de la sangre, en forma de hemorragias múltiples. Ese vínculo del judío con la sangre derramada se parece a una inversión de la violencia. Los judíos nacen afligidos por numerosas invalideces (ciegos, o con la mano derecha pegada al cuerpo), y solo la sangre cristiana (en referencia a la muerte de Jesús) podría curarlos. En 1602, por ejemplo, el judío converso Francisco de Piacenza establece el catálogo de las «enfermedades secretas de los judíos». A partir de la lista de las doce tribus de Israel, Piacenza explica que cada tribu sufre de una enfermedad particular (de naturaleza con frecuencia hemorrágica una vez más) en tal o cual momento del año, y siempre en relación con la muerte del Cristo. El autor parece ignorar que en la época de Jesús diez de las doce tribus habían ya desaparecido… Joshua Trachtenberg, quien se ha esforzado por establecer la naturaleza de estos delirios, ha mostrado hasta qué punto esa violencia excluía a los judíos de la humanidad,[92] como en ese grabado alemán de 1575 en donde una mujer judía da nacimiento a dos cerditos.[93]

Los judíos, como las mujeres,[94] se supone que están próximos de la naturaleza (la tesis inversa[95] forma también parte de la fantasmagoría antijudía), es decir, entrabados en la materialidad y en el sexo. Una misma prohibición eclesiástica pesa por lo demás sobre las mujeres y sobre los judíos, considerados, los unos y las otras, como criaturas desprovistas de espiritualidad, seres incapaces de renunciar a la carne, ese sacrificio que es el único capaz de hacer advenir cada uno de nosotros a una verdad superior. Mientras que, para la cristiandad medieval, uno no se convierte sino arrancándose al sexo, el judío, por su parte, no puede separarse de la ganga terrestre: «Aquellos que uno rechazada son fundamentalmente identificados con aquello de lo que uno separa: el cuerpo».[96]

La expulsión del género humano es inseparable de una exclusión de la historia. Con el proceso de secularización, ya no es el Talmud el que es rechazado, sino la propia Biblia. Y, con ella, las raíces judías de Occidente, y aún más, incluso la presencia judía en Europa. Incitando a sus contemporáneos a tratar los relatos semíticos como a unos mitos estructuralmente parecidos a otros, el erudito Ignaz Goldziher (1850-1921) le prescribía al mundo occidental que se reapropiara de la Biblia e hiciera de los Hebreos no una verdad de leyenda, sino un pueblo arraigado en la historia y, por lo tanto, en la humanidad. La preocupación por la historia, como el arraigamiento en el tiempo, son sinónimos de filiación. Las advertencias de Goldziher se quedaron sin efecto. Excluidos de la historia, y apartados de la filiación humana, los judíos han sido relegados a la linde del mundo antes de su evicción definitiva.

Capítulo 3
MILENARISMO Y DEMONIOS:
LA BÚSQUEDA DE UN MUNDO APACIGUADO

> Si los hombres pudiesen regular todos sus asuntos siguiendo un objetivo estable, o incluso si su fortuna les fuese siempre favorable, nunca serían prisioneros de la superstición. Pero, con frecuencia reducidos a una extremidad tal que ya no saben qué resolver, y condenados, por su deseo sin medida de los bienes inciertos de la fortuna, a fluctuar casi sin descanso entre la esperanza y el temor, tienen el alma muy naturalmente inclinada a la más extrema credulidad.
>
> SPINOZA (*Tratado teológico-político*)[1]

Norman Cohn[2] definía antaño el milenarismo como un tipo particular de religión de salvación, una salvación colectiva, terrestre, total, milagrosa e inminente. Es sobre todo entre los siglos XI y XVI, entre los indigentes de Europa en particular, que esa corriente se desarrolla. El milenarismo es, en el sentido más general, la espera (imprecisa) del reino de mil años. El término mismo *Millénium* parece haber visto el día en el siglo XVII para designar el día del Juicio. De sentido más preciso, el quiliasmo designa, a partir del capítulo XX del Apocalipsis de San Juan, las especulaciones sobre ese reino futuro. Para Jean-Robert Armogathe, el milenarismo es la «búsqueda de una validación bíblica de la acción política».[3] «La creencia generalizada en la inminencia del Juicio final […], agrega, pertenece al fondo común del cristianismo, y es endémica a la fe en la parusía, el retorno del Cristo», aunque precisando que «los temas escatológicos no son necesariamente milenaristas».[4]

La Edad Media repite sin fin que el «mundo está viejo», que tiende a su fin, en espera de un mundo nuevo que advendrá al final de los tiempos y después del Juicio final. Después de haber durado 6.000 años, el séptimo milenio será el «sabbat de mil años» y constituirá la primera resurrección, seguido de un octavo milenio «de felicidad y de eternidad».[5]

Milenarismo, malestar social e infelicidad están estrechamente imbricados. La miseria, siempre, favorece los sueños de un mundo desembarazado al fin de la pobreza y de la injusticia.[6] Lavado también de la «mancha» de una riqueza que solo aprovecha a un puñado de privilegiados.

De esos ensueños nacidos de la desgracia se perfila la esperanza de un mundo nuevo, pero del que la inocencia exhibida estará precedida por una última masacre purificadora. En el día del Juicio, los malvados y los ricos, los nobles, el clero y los judíos serán pasados por el filo de la espada, o quemados. Entonces, solamente, los pobres establecerán su reino sobre una tierra de la que todo sufrimiento y todo pecado habrán desaparecido. Ese día marcará el retorno de la Edad de Oro, el segundo advenimiento del Cristo (Parusía), el inicio del Milenio en fin (o tercera edad).

La esperanza milenarista es anterior al Cristo, lo mismo que a la Biblia judía. Según Jean Delumeau, la creencia en el reino mesiánico habría sido transmitida a partir del mundo judío a los cristianos mediante el Apocalipsis de San Juan. El Ángel de Dios, anuncia el apóstol, mantendrá a raya a Satán durante mil años, después de lo cual los Justos, al mismo tiempo que el Cristo, resucitarán para conocer una era de felicidad irénica. Generalmente presentada como un regreso al paraíso perdido (en especial gracias al bautismo), la vida cristiana deviene un lugar de espera, en el que se sufre esperando. La entrada en los días obscuros muestra que hay que apresurar el fin de los tiempos para gozar al fin del reposo celeste, y asistir mañana a la resurrección de los cuerpos.

El mundo cristiano conoce dos tipos de milenarismo: el uno pasa por la violencia (Münster en 1534 por ejemplo) y el otro la excluye (Joaquín de Fiore, siglo XII). Pero en todos se escucha el mismo temor al Juicio final. «Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días, se lee en el Evangelio de San Mateo (XXIV, 29-XXV), el sol se obscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo, y las fuerzas de los cielos serán sacudidas. Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre, y entonces se golpearán el pecho todas las razas de la tierra y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con poder y gloria.

[…].

Él colocará las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el rey a los de su derecha: “¡Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo…”

[…].

Entonces dirá también a los de su izquierda: “Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles…”»[7].

La relación entre las fiebres milenaristas y las crisis sociales está desde hace mucho tiempo confirmada. Como también desde hace mucho tiempo se

ha querido ver en la esperanza milenarista una aspiración a regresar al tiempo de antes de la historia, a ese paraíso perdido de antes del nacimiento. Pero la tradición escatológica previene que ese regreso se acompañará de pruebas de todas clases: «Entonces os entregarán a la tortura y os matarán, y seréis odiados de todas las naciones por causa de mi nombre. Muchos se escandalizarán entonces y se traicionarán y odiarán mutuamente. Surgirán muchos falsos profetas, que engañarán a muchos. Y al crecer cada vez más la iniquidad, la caridad de la mayoría se enfriará» (Evangelio según San Mateo, XXIV, 9-12).[8] El reino terrestre del Cristo (del que el Apocalipsis de Juan ha fijado la duración en mil años), estará precedido por una época agitada durante la cual la tierra expulsará el mal que la habita. Pasado ese milenio, la humanidad será juzgada, pero como lo escribe Justino[9] en su *Diálogo con Trifón*. «No sucederá que uno construya y que otros habiten, o que uno plante y que otros coman».[10] La Parusía venida, «serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito. El novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá» (Isaías, XI, 1-9)[*]. Ese séptimo milenio será un tiempo de paz próximo al paraíso perdido. Pero antes de llegar a él, y hasta la destrucción final del Anticristo, será necesario, como lo predice el Apocalipsis, atravesar un tiempo de horror.

1. Centralidad judía del tiempo cristiano

El Apocalipsis (de San Juan), que significa en su sentido primero «Revelación», viene del griego «descubrir» o «desvelar». El Apocalipsis precede al Milenio y anuncia la Parusía, ese mundo del que la muerte y la angustia habrán sido desterradas. El primer escrito apocalíptico judío es el libro de Daniel. A los ojos de muchos exégetas, se trata de una compilación probablemente realizada en el siglo n, en el momento de la rebelión de los Macabeos (hacia 165), cuando el mundo judío estaba sacudido por la persecución y por la resistencia. En ese contexto de violencia y de desesperación, los sueños escatológicos de «fin del mundo» han podido aparecer como una escapatoria.

La profecía apocalíptica está presente en los judíos al igual que en los primeros cristianos, en particular a partir de la lectura del capítulo VII del libro de Daniel, del que estas son sus primeras líneas: «El año primero de Baltasar, rey de Babilonia, Daniel tuvo un sueño y visiones de su cabeza, mientras se hallaba en su lecho. Enseguida puso el sueño por escrito. Comienzo del relato: Daniel tomó la palabra y dijo: Contemplaba yo en mi

visión durante la noche lo siguiente: los cuatro vientos del cielo agitaron el mar grande, y cuatro bestias enormes, diferentes todas entre sí, salieron del mar. La primera era como un león con alas de águila. Mientras yo la miraba, le fueron arrancadas las alas, fue levantada de la tierra, se incorporó sobre sus patas como un hombre, y se le dio un corazón de hombre».[11] La interpretación se declina en dos tiempos: el universo es dominado por el mal, pero la hora de los Justos (y de los santos), guiados por el Mesías, el Salvador escatológico entre todos, acabará por sonar. Él advendrá precisamente en el momento en el que el mal parecerá triunfar sobre la tierra.

Cuando el presente parece desesperadamente ensombrecido, la escatología abre el camino de la redención. Pero, para que el Bien advenga, es necesario que una parte del género humano sea demonizada y que en ella cristalice el espíritu del mal. Los judíos acabarán por olvidar esos textos, que serán retomados más tarde por la tradición cristiana.

En la mayor parte de las visiones de Apocalipsis, como en los sueños del Milenio, la historia obedece a un ritmo temario. En primer lugar viene la era del Padre y de la Ley, es el tiempo de la Biblia judía o «Antiguo Testamento». En segundo lugar viene la era del Hijo y de la gracia, es el tiempo de los Evangelios. En último lugar, en fin, viene la era del Espíritu Santo que procede de los dos primeros. Guiada por la Parusía crística, esta periodización aparece como una progresión hacia un mundo perfecto. En los siglos XIX y XX, numerosos milenaristas laicos seguirán estando estructurados por este esquema temario, y habitados por la obsesión del «fin de la historia». «El comunismo […] es el enigma resuelto de la historia», aseguraba Marx.[12] La expresión «Tercer Reich», que los propios nazis calificaban de «Reich de mil años», hunde sus raíces en ese modelo tanto como en el Milenio crístico.

Cuando, en el siglo IV, el cristianismo establece su hegemonía sobre el mundo mediterráneo y se convierte en la religión oficial del imperio, la Iglesia toma sus distancias con las teorías quilíasticas. En la *Ciudad de Dios*, san Agustín (354-430) aboga por una lectura espiritual del Apocalipsis que, escribe, debe ser recibido como una alegoría. El Milenio habiendo ya advenido (con el triunfo de la Iglesia), asegura, su puesta por delante deviene una conducta herética, lo que confirma un poco más tarde el concilio de Éfeso (431).

La tradición apocalíptica está para entonces de cualquier modo muy bien arraigada. Ella responde a la espera de los desheredados de toda naturaleza. Es ahí donde toma cuerpo, entre los pobres y los desarraigados, los errantes y

los excluidos, los miserables y los desequilibrados. La larga Edad Media es recorrida por la angustia recurrente de los «Últimos Días», está atravesada por esa predicción infalible que expresa en primer lugar la angustia de la época. No se cesan de asechar los signos, el reinado de un mal príncipe, una guerra civil, una hambruna, una epidemia de peste o el paso de un cometa. Las invasiones sobre todo amenazan, en la medida en la que toda invasión es percibida como el signo anunciador de los ejércitos del Anticristo.

Ese clima de ansiedad latente desemboca en una sed de evangelización que ve multiplicarse los predicadores laicos, esos hombres que, después de 1100 sobre todo, vagan predicando el Evangelio y viviendo con frugalidad. El acmé del milenarismo apocalíptico corresponde a un período de intensa fiebre social que ve a la miseria nutrirse de esa esperanza. Al extremo fin de la Edad Media, durante la «guerra de los campesinos» en Alemania (1525), Thomas Müntzer toma la cabeza de una expedición que destruye monasterios y conventos. A sus discípulos de Allstedt, casi les lanza un llamado a la exterminación. «¡No prestéis ninguna atención a las lamentaciones de los impíos! Ellos os implorarán amigablemente, gemirán y llorarán como niños. ¡Que la piedad os sea extranjera! […]. ¡Adelante, adelante sobre ellos, mientras el hierro esté caliente! ¡Que vuestra espada no se enfríe! ¡Que no pierda la firmeza! ¡Golpead con grandes golpes sobre el yunque de Nemrod! Tirad abajo sus torreones. Mientras ellos vivan, no os podréis desembarazar del miedo de los hombres»[13].

Las prédicas milenaristas-apocalípticas ponen a la luz las mutaciones numerosas de la imagen del paraíso terrestre. Si se sostiene en un primer tiempo que existe todavía, pero que está perdido, se afirma enseguida, después de las reformas religiosas del siglo XVI, que ha desaparecido, después de haber debido situarse antaño en el Oriente lejano, en Mesopotamia, en Armenia o en Tierra santa. El vínculo teológico entre el paraíso terrestre y el pecado original fue durante mucho tiempo un vínculo estrecho: por haber cometido la falta, nuestros primeros padres fueron castigados con el sufrimiento y con la muerte. En el siglo V, san Agustín añade a ello el infierno, desconocido por los redactores del Génesis. Ahora bien, Jesús no evoca el pecado original, sino el *pecado del mundo*. La Torah, que él reverencia, precisa que nosotros sufrimos por el hecho de nuestros pecados, y no por los de nuestros padres. Es entonces muy tardíamente, entre el siglo II y IV,[14] que la antropología pesimista del cristianismo se instala con san Teófilo de Antioquía, y después san Ireneo y san Agustín. Ella no es entonces

consustancial a la enseñanza de Jesús y de los apóstoles, y menos aún a la Torah. Las imágenes de la falta y del paraíso perdido, del sufrimiento y de la muerte se imponen en Occidente a partir del siglo IV, y con ellas una antropología que hace de los judíos el punto nodal de una visión ensombrecida de la humanidad.

La esperanza escatológica tiende a desplegarse cuando el caos domina como en esa segunda mitad del siglo XIV que ve al Occidente estremecido por la Peste negra. Pero esa esperanza sigue siendo sinónimo de fuego y de sangre. La violencia de la época da cuenta de una efervescencia habitada por la angustia de un fin inminente («velad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora», Evangelio de San Mateo, XXV, 13), y solo ese clima mental permite comprender la pasión de un antijudaísmo que constituye una puesta en escena del miedo.

La pobreza hace proliferar a los mesías. A los pordioseros se les añade la cohorte de aquellos cuya vida ordinaria se ha hundido y que ya no tienen fe en los valores admitidos hasta entonces. De ahí ese mesianismo de los desorientados que nutre la esperanza revolucionaria, vivaz en particular a partir de finales del siglo XI en las regiones amenazadas por la sobrepoblación y los trastornos sociales. La creencia en el «todo o nada», y la fe en la «salvación total» que caracterizan al espíritu revolucionario, están en el corazón del cristianismo. Forjan un modelo de esperanza que se repite siglo tras siglo, apenas modificado en sus formas. «La misma doctrina, nota Leszek Kolakowski, reaparece y se renueva constantemente en movimientos heréticos más o menos importantes que le reprochan a la Iglesia el que traicione su vocación original y se adapte indignamente al mundo corrompido»[15]. A medida que la Iglesia romana se convierte en una institución que acapara la cuestión del poder y del orden, una multitud de disidentes la acusan de haber roto con sus orígenes revolucionarios. Ese espíritu ha emigrado, ha pasado a grupos marginales y a sectas, luego a organizaciones políticas habitadas por una fe que retoma lo esencial del milenarismo, la esperanza de una última «Revolución universal que eliminará de un solo golpe todo el mal del mundo». Desde finales del siglo XVIII, este esquema se vuelve a encontrar en un gran número de movimientos revolucionarios en los que, al menos para una parte de ellos, la parte maldita tendrá tendencia a cristalizar en el grupo judío, esa figura privilegiada del origen.

La anomia juega un rol capital en las situaciones de ruptura violenta, como la desestructuración hace la cama del mesianismo-apocalíptico. La

pasión antijudía medieval es inconcebible sin la presencia, como telón de fondo, de una masa de jornaleros agrícolas y de obreros textiles, «trabajadores ocasionales» que se han vuelto «inútiles para el mundo». La miseria y la extrema precariedad, la frustración y la ansiedad latente dan cuenta de la acogida reservada a cualquier personaje carismático, a cualquier icono de salvador providencial, como más tarde a cualquier figura de santo laico que fije normas e insufle la esperanza. Pariente próximo de la tribulación, el proceso mesiánico-apocalíptico encuentra su mantillo más fértil en el contexto perturbado de la explosión demográfica, del trastorno económico, mientras que se debilitan los lazos sociales tradicionales y se amplía la fosa entre ricos y pobres.

Para hacer advenir el reino de mil años que asegurará al fin la felicidad sobre la tierra, hay que purificar al mundo del mal que lo habita. Más bien que al descreído, hay que cazar al mal que está en uno mismo. Ese clima se reencuentra en parte en la emoción colectiva que acompaña a la predicación y a la partida de la «primera Cruzada» en 1096, mientras que la población de Europa occidental era regularmente diezmada por la peste. Una «primera Cruzada» precedida en 1033 por peregrinajes de pobres cuyo episodio llamado «de los Tafurs» había sido uno de los más sangrientos. Llegadas hasta Siria y Tierra santa, unas bandas de pordioseros reducidas al estado de saqueadores vagabundos lo habían devastado todo a su paso, masacrando en prioridad a los judíos que encontraban en su camino.

* * *

Los judíos figuran al centro de una escatología cristiana en la que frecuentemente es cuestión del «rey judío en Jerusalén» y de sabbat milenario. Los mapamundis medievales tienen a Jerusalén por hogar. Perdura la convicción de que el paraíso terrenal que nos alimenta en agua se nos ha vuelto inaccesible sin haber desaparecido de la superficie de la tierra. La ruptura intelectual que se opera a partir del siglo XVI hace desaparecer el paraíso terrenal de los mapas. Los judíos ocupan un lugar aparte dentro de la demonología popular, probablemente el peor de todos.[16] La tradición escatológica los asocia desde hace mucho tiempo al Anticristo que «nacido en Babilonia y educado en Palestina, reconstruiría el Templo de los judíos y los arrancaría de su dispersión».[17] Los judíos están en el centro del dispositivo simbólico de las expectativas milenaristas. Para que los pobres obtengan justicia y para que el reino de Cristo advenga al fin, habrá que matar a los

malvados y a los agentes del diablo, de los que los judíos forman parte en general. Antes del retorno a un estado de naturaleza igualitario, que constituirá en verdad una segunda edad de oro, el fuego purificará al mundo del pecado. En la Bohemia de 1420, el movimiento taborita predica la exterminación de todos los pecadores, único preludio verdadero para un retorno a la edad de oro perdida. Los judíos son así siempre parte integrante de las puestas en escena exterminadoras en las que la venida de la edad de oro depende estrechamente de su conversión o de su desaparición, o por lo menos de su desaparición en tanto que judíos. En el discurso milenarista alemán en particular, la redención, *Erlösung*, depende de la «solución final», *Endlösung*, y esa proximidad léxica no es ni fortuita ni benigna.[18]

La figura del judío es omnipresente igualmente en los viajes de Colón hacia las Indias y las Américas: los indios son a veces asimilados ahí a las diez tribus pérdidas de Israel, y esa equivalencia «probaba la inminencia del Fin».[19] La América figurará entonces muy pronto como el Israel de los nuevos tiempos y los colonos que se van a poblar la América del Norte serán, algunos de ellos, asimilados a los Hebreos que huyen de Egipto. Esta centralidad de la figura judía se reencuentra en fin hasta en las luchas que desgarran al mundo cristiano, así cuando Lutero, por ejemplo, estigmatiza a la Iglesia de Roma y al papa con la expresión «Sinagoga de Satán».

En la Francia de finales del siglo XVIII, en el corazón del ambiente febril que acompaña a los primeros tiempos de la Revolución (cfr. el Gran Miedo del verano de 1789), los judíos, empero muy pocos en el reino, figuran a veces en el centro de esa escatología. En el Forez de los años 1780, el cura del pueblo de Fareins predica la venida próxima del profeta Elías y la conversión inminente de los judíos, la cual, asegura, precederá a la segunda venida del Cristo. En noviembre de 1794, las autoridades reportan la existencia de campesinos decididos a abandonarlo todo para esperar en los bosques la venida del profeta Elías, antes de irse a fundar en Jerusalén la «República de Jesús-Cristo». La Revolución francesa despierta probablemente unos temores antiguos. Los sobresaltos políticos vinculados con la entrada en la modernidad democrática reaniman con frecuencia el miedo medieval a los judíos. En *El judío, el judaísmo y la judaización de los pueblos cristianos* publicado en 1869, en la víspera de un concilio reunido en el Vaticano, Gougenot des Mousseaux tiende a resucitar la imagen medieval del judío como «agente de Satán». Gougenot es bendecido por el papa Pío IX y felicitado «por su valor». Hacia 1880, uno de sus epígonos, el abate Chabauty, asocia en una misma conjuración del mal a los judíos, los

francmasones y el Anticristo. Así se opera la unión con la obra de Edouard Drumont (*La Francia judía*, 1886), luego con los *Protocolos de los Sabios de Sión* (1898-1903) presentados por el ruso Sergei Nilus quien explicaba en 1901 en *Lo Grande en lo pequeño*[20] que la venida del Anticristo era inminente.

Acopladas al antijudaísmo, las predicciones milenaristas permanecen centradas en el tema angustioso del «fin del mundo». La exasperación y el odio se exteriorizan a través de mitologías destructoras. Las visiones de los iluminados de toda especie se injertan sobre ese esquema para reservar a los judíos, en escenarios de catástrofe, un lugar siempre importante. Los archivos de policía, como los de los antiguos «asilos de alienados», rebosan de ejemplos[21] en la materia.

2. Venido el Milenio…

Los tiempos felices durarán ciento veinte años, nos enseña la *Tiburtina*, una de las más antiguas sibilinas redactadas en el siglo IV: «Y, cuando se cumplan ciento veinte años, los judíos se convertirán al Señor y todos rendirán homenaje a su gloriosa tumba. En esos días, Judá será salvada e Israel habitará en paz».[22] Esa predicción está presente ya en la Epístola de Pablo a los Romanos (XI, 25-32), que ve a los judíos convertirse antes del fin de los tiempos. Como la angustia del fin del mundo permanece centrada en los judíos, los predicadores se dirigen a ellos para adjurarles a reconocer al «verdadero Israel». Así, a su pesar, los judíos ocupan el centro de las visiones de la «Segunda venida» (de Jesús). Es con frecuencia esa, por lo demás, sumada a veces al tema del regreso a su antigua patria, la condición *sine qua non* establecida para el comienzo del Milenio. Esa profecía, que conoce muchas variantes, ve, en una de ellas al menos, a los judíos convertirse *justo* antes de la venida del Anticristo. Así, la salvación de todos depende de su «terquedad», y de su destino depende el destino del mundo. Esas figuras clásicas de la teología medieval, esos esquemas recurrentes en el mundo de las creencias populares son como los estratos de un pasado olvidado del que las reminiscencias vagas vienen a perturbar el orden presente. Ellas han forjado sobre siglos de historia un imaginario colectivo que duerme y es en gran parte ignorado el día de hoy, y que, a tirones, como venido del subsuelo más profundo de la tierra, recuerda su presencia en el pleno corazón de la Europa de los tiempos modernos. Es a condición de oír hablar en el presente las reminiscencias travestidas y modificadas de los miedos antiguos que el

aspecto más extraño de las pasiones colectivas del último siglo encuentra en nosotros un eco. Marc Bloch había puesto a punto lo que él había denominado el «método regresivo», «partir de los rastros, de las huellas inscritas en el presente para remontar al pasado».[23]

Para el ermita (y abad) calabrés Joaquín de Fiore (1145-1202), la historia conoce tres estados, colocado cada uno bajo la égida de una de las tres ramas de la Trinidad, la tercera era figurando la edad de la liberación universal.[24] Al alba del milenio cristiano, explica el abad, doce patriarcas se desprenderán de la masa para venir a convertir a los judíos. Cuando venga el «tiempo del Espíritu», el «santo tiempo de alegría», griegos y latinos se reconciliarán, e incluso «la inteligencia espiritual» será dada a los judíos: «Yo siento venir el tiempo de la misericordia para ellos, el tiempo de la consolación y de su conversión».[25] En esa última edad del mundo, que él llama, como otros con él, el «tiempo del espíritu», los judíos figuran una vez más como el pivote de la Redención universal. Joaquín de Fiore ha suscitado el retorno de temas apocalípticos que la Iglesia, desde San Agustín al menos, había relegado. Cuando asegura con los contemplativos y la Iglesia de los primeros tiempos que «los últimos serán los primeros», eso no hace de él un revolucionario. Sus epígonos, en cambio, transformarán su enseñanza en un milenarismo violento, del que la conversión de los judíos, de grado o por la fuerza, será siempre una parte integrante.

Entre los numerosos sucesores de Joaquín de Fiore figura Jean de Roquetaillade[26] (nacido cerca de Aurillac hacia 1300), hermano menor y predicador habitado por visiones del Anticristo. Encarcelado una parte de su vida, ha dejado numerosos escritos, en particular un *Comentario* de Cirilo que hace de los judíos el centro de la historia. Cuando el Anticristo descienda a los infiernos, explica ahí, los judíos se convertirán en masa. Entonces, la sede de la Iglesia será transferida de Roma a Jerusalén, y es entre los judíos convertidos que en adelante serán elegidos los Papas y los reyes. Jean Delumeau hace notar el aspecto paradójico del «filojudaísmo» de Roquetaillade a propósito de los judíos convertidos (que «lograrán la perfección de la vida de Cristo»), cuando en ese mismo momento Europa, víctima de la Peste negra, es ensangrentada por las peores matanzas de judíos nunca antes cometidas.[27]

En la Alemania del siglo XIV, las grandes esperanzas escatológicas se concentran en el retorno esperado del gran Federico II, el emperador muerto en 1250. Unos tiempos apocalípticos precederán a la resurrección del

emperador. «El Santo Sepulcro es liberado. Ya nunca será necesario sacar la espada para su defensa. El noble emperador coloca de nuevo a los hombres bajo el peso de una misma ley. Todos los pueblos paganos le rendirán homenaje. Él abate el poder de los judíos, sin la menor dificultad. Su poder es roto para siempre. Todos se someten sin combatir».[28]

«El último día está a las puertas», asegura Lutero en 1520, quien como muchos, está habitado por la inminencia del fin. El mundo debe durar todavía una centena de años, afirma, y entre los signos que anuncian el fin, el signo por excelencia sigue siendo la conversión de los judíos. Esta centralidad judía, se vuelve a encontrar idéntica en el milenarismo inglés del siglo XVII, en particular en Thomas Brightman (1562-1607) quien publica en Ámsterdam *Revelation of the Apocalypse*, y para el que tres acontecimientos están ligados, la disolución del papado, la destrucción de la potencia turca, y la conversión de los judíos. La cual tendrá lugar hacia 1650 y precederá de poco a los otros acontecimientos que advendrán antes del fin del siglo.

En el corazón de la angustia del Fin, esta «centralidad judía» es igualmente perceptible en el milenarismo católico. En *La Ciudad del Sol* (1602), Campanella (1568-1639) hace de la venida de los judíos al Evangelio la señal de la Redención. En *La Antigua Novedad de la Escritura santa o historia de la Iglesia triunfante en la tierra* (1657), Nicolas Charpy, llamado de Santa-Cruz,[29] explica que, cuando llegue el día de la Redención, un «rey universal» reinará sobre el mundo como el «vicario de Cristo». Ese rey será «judío originariamente», prosigue, como el Salvador, él «convertirá a todos los judíos a la fe, hará reconstruir Jerusalén y el Templo en el que Dios será adorado por Jesucristo en espíritu y en verdad».[30] En 1657, en Ámsterdam, Pierre Serrurier redacta una *Aserción del reino de mil años, o de la prosperidad de la Iglesia en la tierra, para servir de respuesta al tratado del Sr. Moyse Amyrant sobre este mismo tema*. En una obra enteramente consagrada a los judíos, él anuncia la conversión de Israel que se operará por el envío de «ministros extraordinarios» o «quizás por el mismo Cristo».[31] También aquí, el relato narrativo cristiano retorna a un origen difícil desde el momento en el que los judíos deben reconocer al Cristo para que nosotros vivamos.

* * *

Amenazados por la destrucción, o prometidos a una restauración cuasi soberana sobre su tierra, los judíos campean entonces en el centro de la

historia universal. El Milenio los evoca, ya sea bajo la forma sangrienta de la desaparición, ya sea bajo la más apaciguada de la conversión voluntaria, generalmente acompañada de su retomo a la tierra de sus ancestros. La paz del mundo parece atada a su suerte, y es de su suerte que depende, *in fine*, la felicidad de los hombres. Es por eso que ellos son también, sin serlo exclusivamente, responsables de la desgracia de los tiempos. En 1525, en [un] Münster ganado por la fiebre milenarista, Bernard Rothmann, uno de los líderes de la sedición, profetiza: «Nadie será ya esclavo […]. Toda injusticia deberá cesar […]. Habrá libertad para todas las criaturas […]. Entonces el pueblo de Dios vivirá en la paz y en la abundancia, e Israel vivirá en seguridad».[32] El tema de los judíos que han vuelto a la «casa del Señor» es corriente en todos los episodios milenaristas, y el tema, vecino, de la «salvación de Israel», se vuelve a encontrar también en el milenarismo protestante, como en Philippe Spener (1635-1705), autor en 1675 de los *Pia desiderata*: «Después de que la totalidad de los paganos haya entrado (en la Iglesia de Cristo), todo Israel conocerá la salvación».[33]

Varios escritos milenaristas del siglo XVII, en primer lugar centrados en el emperador de Alemania, lo están enseguida en el rey de Francia (hasta Luis XIV). Así en Isaac de la Peyrère, autor en 1643 del *Tratado del llamamiento de los judíos*, obra en la cual explica que el soberano francés convertirá a los judíos y los reunirá en Tierra santa con el fin de hacer advenir la Parusía.

Pierre Jurieu (1637-1713), alta figura del protestantismo francés, se exilia a las Provincias Unidas en 1681, después de haber enseñado la teología y el hebreo en la academia reformada de Sedán. Él hace aparecer en Róterdam en 1681 *El Cumplimiento de las profecías*, en el que explica que el año 1785 marcará el comienzo de un Milenio del que la conversión de los judíos será la señal inminente. Habiendo recobrado el camino de la verdadera fe, los judíos reencontrarán al mismo tiempo el camino de la tierra de Israel. La obra de Pierre Jurieu es emblemática de la existencia de un «proto-sionismo» protestante, como en ese pasaje en el que, después de haber citado unos oráculos de Isaías, interpela a su lector. «¿Cuándo se han cumplido estos oráculos? […] Que se nos diga cuáles son las bendiciones que la nación de los judíos ha recibido por parte del Mesías. Desde hace cerca de dos mil años, esa miserable nación está dispersa sobre la tierra». (Pero Dios conserva a esa nación.) «Pues en fin es una cosa que no tiene ejemplo y no se puede comprender, que Dios después de mil años conserve a ese pueblo disperso entre las otras naciones, sin que se confunda con ellas. Esto dice claramente

que Dios los conserva para alguna gran obra […]. Es necesario entonces que venga un tiempo que será ese reino del Mesías.

Es razonable concebir que Dios se reserve un tiempo para hacer reinar la gracia que aún no ha reinado. […]. Los dos reinos, el del Mesías y el de los judíos, deben llegar al mismo tiempo»[34].

Las profecías relativas a la venida de los tiempos mesiánicos se prolongan hasta el corazón del siglo XX. Los judíos figuran ahí al centro de un imaginario cristiano que los diaboliza, los idealiza o los mitifica, ignorándolos siempre en su verdad carnal. El abate loreno Henri-Baptiste Grégoire[35] (1750-1831), célebre sobre todo por su *Ensayo sobre la regeneración física, moral y política de los judíos*, también está convencido de que la emancipación de los judíos precipitará el cumplimiento de los «planes de Dios». En Francia aún, en la misma época, un cierto Jean-Baptiste Ruery pretende descender del rey David y anuncia que va a reinar en Jerusalén. Predice unas revoluciones y el regreso de los judíos a Tierra santa.[36] Refugiado en Italia desde 1767, el jesuita chileno Manuel Lacunza anota en su *Venida del Mesías en gloria y magestad* (redactada en 1790, la obra es publicada a título póstumo en 1812) que está próxima la Segunda Venida… y el regreso de los judíos a su patria perdida. Etc. En algunos medios británicos, la Revolución francesa es percibida como el primer signo del Apocalipsis. Unos predicadores anglicanos prevén así la caída inminente del imperio otomano y del papado, y el regreso de los judíos a Tierra santa. Es en ese espíritu que se crea en 1809 la *London Society of Promoting Christianity among the Jews*,[37] y es ese mismo espíritu el que da cuenta de la acogida favorable reservada al sionismo de los orígenes por algunos medios anglicanos.

Esas visiones no son el hecho de los solos medios eclesiásticos, como tampoco son la consecuencia de la sola credulidad popular. El regreso de los judíos a Tierra santa constituye una piedra angular de la visión cristiana de la Parusía, incluso entre las élites eruditas de la época. Newton estimaba el apocalipsis inminente y creía, él también, en el regreso de los judíos a Tierra santa y en la restauración de su «Templo» en Jerusalén. En términos positivos o negativos, el Apocalipsis y los judíos aparecen siempre ligados, y solo un ligero movimiento de la balanza hace que los judíos, de ser agentes del diablo, se transformen en precursores de la salvación. Un siglo más tarde, en el Reino Unido aún, Joseph Priestley (1733-1804), uno de los más grandes hombres de ciencia de su tiempo, y quien se había exiliado él mismo a los Estados Unidos en 1794,[38] redacta en 1799 una «Carta» a los judíos en la que anuncia,

basándose en las revelaciones del Libro de Daniel y en el Apocalipsis, su regreso próximo_a Tierra santa. Así, incluso en un científico autor de un himno a la razón, el lugar de los judíos como «testigos del mundo» sigue siendo central.

Comentes religiosas inglesas y alemanas continúan estimando, en el siglo XIX, que el regreso de los judíos a Tierra santa sigue siendo la condición del Milenio. Pero esa centralidad nutre también el resentimiento, como cuando algunos hacen del Anticristo un judío presentando el «combate final» como el de los «ejércitos judíos» movilizados para masacrar a los cristianos. La presencia del destino judío en fin, en el corazón del pensamiento milenarista, se verifica todavía en el momento de la publicación de la Declaración Balfour (2 de noviembre de 1917). Son numerosos los fieles cristianos que ven en ello una señal precursora, la confirmación del vínculo que une el Milenio, la Parusía, al regreso de Israel a su tierra.

3. Purificar el mundo

Durante siglos, el miedo al juicio final ha modelado las representaciones de la Europa cristiana, al mismo tiempo que la aspiración a la «Edad de oro», que le está estrechamente correlacionada, suponía el «regreso» de los judíos a la «verdadera fe». El fin del mundo pecador y el retorno a la edad de oro al término de masacres purificadoras imaginan una tierra regenerada en la que la desaparición de los judíos en cuanto tales constituye la condición previa al advenimiento del Milenio. Las representaciones que, hasta el siglo XVII al menos, han construido el imaginario occidental, han tejido un relato narrativo de un mundo sin judíos, la condición *sine qua non* de una humanidad purificada. Guardándose de amalgamar situaciones diferentes, hay que rendirse a la razón: la pasión judeófoba del siglo pasado, su furia exterminadora, hunde sus raíces en el fondo cultural de una cristiandad occidental que ha hecho del rechazo a los judíos la base angular de su fe. En *nuestra esfera de civilización*, esas emociones han funcionado como una recurrencia habitada por la espera angustiada del drama final. La aspiración a la nada que sos-tiene con frecuencia el delirio antijudío resuena como la búsqueda de un mundo liberado de la muerte, y contra esa amenaza que grava el equilibrio de nuestras vidas, grande es la tentación de abdicar de nuestra libertad en provecho de una sumisión vecina de una inocencia original imaginada. El compromiso *total* del que forma parte la pasión antijudía nos dispensa de distinguir el bien del mal. Aquí, al menos, el antijudaísmo

funciona como una sorda aspiración a la servidumbre voluntaria: *cautivo pero apaciguado*. Renunciando a nuestra libertad, nos permite entrar en un mundo del que toda la angustia habrá sido desterrada porque está liberado de la muerte, del miedo y de los judíos.

Es en ese crisol de emociones que se preparan también las exterminaciones. El Milenio no se producirá sino después de la guerra de erradicación librada por los buenos contra los malos, asegura Thomas Müntzer al alba del siglo XVI. Delante del duque Juan, que se había aliado a Lutero, Müntzer declara en julio de 1524: «En el tiempo de la cosecha, cada uno debe arrancar las malas hierbas de la viña del Señor […]. Pues los malvados no tienen ningún derecho a vivir, salvo en la medida en la que los Elegidos se los autoricen».[39]

A la manera de las «fiestas de los locos» de la Edad Media, el motín fue con frecuencia la ocasión propicia de una radical inversión social. Conjurando el temor a nuestra propia muerte, la violencia de la muchedumbre nos permite sentirnos vivos, como si el dominio de la vida del otro aboliese nuestra angustia de *ser para la muerte*. Pero la furia de la muchedumbre tiene también como función la de conjurar el miedo, esa pasión ordinaria que mutila nuestras vidas, invirtiendo los valores del Decálogo. El «No matarás» de los mandamientos bíblicos se transforma en orden liberadora: «Matarás». Como en todos los fenómenos de violencia colectiva y de frenesí de masacres, hay que interrogarse para saber si el genocidio de los judíos ha dependido de esta inversión de las normas que le permite al grupo constituirse y sentirse vivo, triunfando de la muerte, poniendo a distancia su propio miedo a la aniquilación.

A la cabeza de un ejército de infieles (Gog y Magog), el Anticristo será aplastado por los Ángeles de Dios (el arcángel Gabriel en primer lugar) y enviado al Infierno. El Pueblo santo conocerá entonces la Jerusalén inmortal. Al ponerse en el rol de víctima, la colectividad justifica por adelantado una violencia masacradora que desborda a las autoridades del momento, las cuales se muestran cómplices a veces, como durante la matanza antiprotestante de la San Bartolomé, en París, el 24 de agosto de 1572. Unos miedos exacerbados en un clima de frustración y de ansiedad nutren el pánico, y unas «proyecciones alucinatorias».[40] El rumor es una puesta en escena del miedo, la primera fase del desahogo para quien pretende haber «desenmascarado al enemigo».[41] Es en ese marco que se moldea la apología de una violencia purificadora, que se estructura un esquema mental que, forjado en tiempos

antiguos, ha perdurado hasta nuestros días. La máquina purificadora preside el centro de todos los delirios: el año II promueve la «santa guillotina» proveedora de la «edad de oro». El rumor y el miedo se reencuentran, intactos, en el delirio antisemita que precede al pasaje al acto asesino, y esa violencia colectiva arrastra un fondo histórico de milenarismo en el que se sueña a lo grande con el «gran Día» o la «gran Noche», como la antecámara de un tiempo feliz, el de una tierra al fin «purgada del mal».

El mismo esquema se impone cuando la pobreza y el mundo de los «sin-pertenencia» constituyen las tropas de choque del milenarismo violento. Las masacres de judíos (esas «sanguijuelas de los cristianos»), como más generalmente la muerte de los «impíos» ejecutada por los Flagelantes y otros Pastorales de la Edad media, tienen como función abrir el camino a los mil años de felicidad prometidos por el Apocalipsis. En todos lados se verifica el vínculo que liga al milenarismo con la inseguridad económica y psíquica de una época. Durante la guerra husita que asoló Bohemia a principios del siglo XV (1419-1434), los jefes sediciosos prometen la entrada en los «mil años de felicidad» inaugurados por la abolición de la propiedad privada y de los tributos señoriales. Esas figuras se vuelven a encontrar idénticas en la rebelión de los campesinos alemanes de 1525, y también en los levantamientos de los años 1500-1520, conocidos en los países germánicos con el nombre colectivo de *Bundschuh* («Pezuña»). Todos sacan a la luz la aspiración a una revolución radical (cfr. el *Libro de los cien capítulos*). En el curso del levantamiento anabaptista de Münster (1534-1535), la sed milenarista es en primer lugar el hecho de una población pobre y marginal, constituida, en parte, por aquellos que los anales judiciales de la época denominan los «inútiles para el mundo». Revancha de la cultura oral, todos los libros (salvo la Biblia) son quemados. Y este esquema social, casi sin cambio, reaparece sin fin, viendo a la miseria y al mundo tal como están, desembocar un día, por encima de un río de sangre, en la ribera de un paraíso terrestre apenas desvanecido. En todas partes se verifica el rol del resentimiento como motor de la acción humana cuando, para precipitar la venida del Milenio, los elegidos se emplean en destruir a los ricos. Porque ellos son los protegidos y los elegidos de la Palabra de Dios, por la voz de su Hijo enviado a la tierra, los excluidos se sienten invencibles, ellos son los Justos de la Tradición frente a los pudientes, para los que la hora del castigo ha sonado al fin. En ese universo, la imagen del judío sigue siendo ambivalente. Él ha matado al Salvador, pero su rescate (su desaparición en tanto que judío) anunciará el final de la desgracia para el conjunto de los

hombres. Por ahora, sin embargo, como el judío sigue siendo una figura del mal, la salvación debe comenzar por purgar al mundo de esa raza.

Las cruzadas de pobres (incluida la de los niños en 1212) están animadas por un odio de clase que apunta indistintamente a los ricos, al clero y a los judíos, convencidos de que la edad nueva no podrá advenir sino después de un baño de sangre. En 1320, la Cruzada de los Pastores ofrece el ejemplo de un iluminismo purificador que pretende matar a todos los judíos del sudoeste de Francia. Después de la matanza consagrada, se entrará al fin en un reino de la paz que durará mil años hasta «el fin de los tiempos». «Yo os lo digo en verdad, el tiempo ha llegado en el que es necesario que un baño de sangre se expanda, a causa de su increencia, en el mundo endurecido»,[42] adjura Thomas Müntzer en julio de 1524.

En esa visión escatológica, cada uno se imagina que Dios se hará el ejecutor de su concepción de la justicia y que castigará a los malvados que uno le designe. La escatología, en otros términos, nos permite desembarazamos del Otro, y la relación es estrecha[43] entre esas predicciones y la presencia de una comunidad hostil. Si la aspiración al Milenio no se reduce evidentemente a este enfoque, ella toma parte en él sin embargo, cuando la profecía hace de modo que un Dios vengador me libere del Otro.

* * *

En el Adviento de 1513, el monje Fra Francesco predica en la iglesia de Santa Croce, en Florencia: «Habrá sangre por todas partes. Habrá sangre en las calles, sangre en el río; las gentes navegarán sobre oleadas de sangre, lagos de sangre, ríos de sangre […]. Dos millones de demonios son soltados en el cielo […] porque se ha cometido más mal en el curso de estos últimos dieciocho años que durante los cinco mil años que han precedido».[44] Las olas recurrentes de persecuciones deben ser insertadas en ese movimiento de «purificación virtuosa que agita casi en permanencia al Occidente del segundo milenio».[45] La cacería de brujas es el exutorio de las pasiones del grupo. Una sociedad se purifica y se agrega por el sacrificio, y toda sociedad puesta en peligro de implosión a causa de la violencia cautiva en su seno tiende a ejercer una «violencia de recambio» sobre una víctima sacrificial. «Es a la comunidad entera a la que el sacrificio protege de su propia violencia, es a la comunidad entera a la que él desvía contra unas víctimas que les son exteriores. El sacrificio polariza en las víctimas unos gérmenes de disensión que se difunden por todas partes, y los disipa proponiéndoles una

satisfacción parcial»[46]. La violencia expiatoria que pacifica al grupo sigue siendo correlativa de la imagen de la «guerra final» que precede al Milenio. Esa alegoría es constitutiva del cristianismo medieval y moderno. A los ojos de la Inquisición española, por ejemplo, la actitud mesiánica de los judíos es una espera disimulada del Anticristo, puesto que el Mesías ya ha venido. La Inquisición hereda esa representación, que es anterior al siglo XV. Así, la fe cristiana encierra a los judíos en una trampa cuya única salida sigue siendo la purificación por el fuego.

En los siglos XIII y XIV, el movimiento de los Flagelantes ya se había caracterizado por la búsqueda solitaria de la salvación, sin el socorro ni la tutela de la Iglesia. El más poderoso movimiento flagelante había barrido Alemania en la época de la Peste negra. Considerándose como unos mártires que tomaban a su cargo los pecados del mundo, los Flagelantes pretendían desviar de la humanidad la plaga de peste. Ellos dan testimonio de esperanzas quiliásticas a las que la Iglesia no podía responder, y que, como lo muestra esta *Crónica*, colocaban una vez más a los judíos en el centro de la Redención:

> La Peste abrumaba al buen pueblo. ¡Ella causó la pérdida
> De más de un hombre! La tierra temblaba.
> Los judíos fueron pasados por el fuego. Una extraña
> Cohorte de hombres semidesnudos se flagelaban ellos mismos.[47]

Ese movimiento de vencidos sociales había encontrado en los judíos, en Alemania en particular, sus víctimas sacrificiales privilegiadas. Es también en Alemania donde antes de la destrucción del judaísmo europeo del siglo XX fueron perpetradas las más grandes masacres de judíos. La primera ola de matanzas había acabado ahí a finales de marzo de 1349 (en plena Peste negra), cuando la segunda ola llegaba a Fráncfort en julio de 1349 y la tercera a Maguncia en agosto de 1349: «La muchedumbre de espectadores, reporta un cronista, presa de un repentino delirio, atacó a los judíos En Colonia, una banda de Flagelantes que campaba desde hacía algún tiempo en las puertas de la ciudad las franqueó, reunió a la inmensa muchedumbre de los que no tenían nada que perder para atacar a los judíos y matar a un gran número de ellos».[48] Dos siglos más tarde, en Münster, la toma del poder por parte de los anabaptistas (1534) da lugar a un ambiente de histeria durante el cual tuvieron lugar escenas semejantes de «purificación» por el fuego y la sangre, destinadas a expulsar al espíritu del mal. Se trataba, para los predicadores, de crear «una nueva Jerusalén purificada de toda mancha»,[49] y es por eso que,

en pleno invierno, «impíos» y «descreídos» fueron expulsados de la ciudad sin alimento.

La utopía milenarista, laicizada a partir del siglo XVIII, conserva con una permanente referencia al Mal un sólido punto de apego a su matriz cristiana. Figurado aquí por Satán o por sus criaturas, en el mesianismo de los tiempos modernos, el mal toma el rostro más exclusivo de la propiedad.[50] Jean Delumeau,[51] quien ha repertoriado las figuras mil en aristas hasta el siglo XIX, cita a Morelly y a su *Basiliada* (1753), y más todavía su *Código de la naturaleza* (1755). Menciona también a Dom Deschamps (1716-1774), ese benedictino (y ateo convencido) cuyos manuscritos no fueron exhumados sino en 1864 y en 1939: *Observaciones metafísicas* y *Observaciones morales*. En el milenarismo laicizado del siglo XX, el discurso profético ha abandonado el libro de Daniel, el Evangelio según san Mateo y el Apocalipsis de san Juan para buscar apoyo en la razón histórica. Pero los judíos ocupan ahí todavía un lugar central como aliados del Mal. Aquí y allá, un mismo esquema de pensamiento fijado en el prurito de purificar el mundo está a la obra. Aquí y allá, a siglos de distancia, la muchedumbre acusa a los masacrados de desear en secreto el fin de los masacradores. Aquí y allá, ella no toma su impulso sino después de la predicación de cabecillas de todo tipo cuya fuerza de verbo fascina, moviliza y pone en marcha. Unos hombres que hablan aquí en el nombre de Dios, y allá en el nombre de una visión específica del mundo. Pero, allá como aquí, el predicador y la ideología siguen siendo los verdaderos vectores del odio y de la salvación.

Breve retorno al Münster anabaptista de 1534, cuando el sueño pacificador está grabado en las monedas. «Un Dios. Una Fe. Un bautismo». Y también: «Un solo redil, un solo rebaño, un solo rey». Esta estructura ternaria, las tres palabras de la divisa, como los tres tiempos de la historia que ella evoca, abren sobre otros tiempos, los nuestros. A final de cuentas, una misma esperanza agita a los espíritus y hace latir los corazones, la de una salida de la historia a través de la sangre y el fuego purificadores. A la edad del pecado sucede la de la persecución de la Cruz, la cual desemboca, *in fine*, en la liberación y en la salvación, la venganza y el triunfo de los santos, en el fin de la historia que descubre un mundo al fin pacificado que vive sus últimos días.

AQUIBA BENARROCH
Melilla, mayo de 1925 - Caracas, abril de 2015

In memoriam

El Dr. Aquiba Salomón Benarroch Lasry, destacado médico ginecólogo, miembro eminente de las comunidades judías de Tánger, Casablanca y Caracas, y hombre de cultura y compromiso universales, murió el pasado 2 de abril, en Caracas, mientras entre Querétaro y Barcelona corregíamos las galeradas de esta obra, que él se esforzó como nadie en poner al alcance del lector de nuestro idioma.

No tuve el gusto de conocerlo en persona, y sin embargo he compartido con él meses y meses de muy ardua labor. Cuando mis amigos Esteban Mate y Georges Bensoussan me pidieron que me ocupara de revisar, y de poner a punto su trabajo de traducción de esta obra, le escribí para explicarle lo que pensaba que se debía hacer, y él estuvo de acuerdo.

«Estoy muy satisfecho —me respondió— al saber que al fin se va a publicar el libro de Bensoussan, que creo es de una enorme importancia histórica para empezar a comprender algo del tenebroso nazismo».

Lamento mucho el no haber podido presentarle a tiempo el resultado final de nuestro trabajo conjunto, pero me consuela pensar que aquí está ya, en las manos del lector, como él quería, y que tanto él como yo hemos puesto en ello nuestro mejor esfuerzo.

JUAN CARLOS MORENO ROMO
Santiago de Querétaro, 24 de mayo de 2015



GEORGES BENSOUSSAN (Marruecos, 17-2-1952) es un historiador francés. Bensoussan, nacido en Marruecos, es el editor de la *Revue d'histoire de la Shoah* («Revista de la Historia de la Shoah»). Ganó el *Premio Memoria de la Shoá* de la Fundación Jacob Buchman en 2008.

Su *Judíos en los países árabes: el gran desarraigo* (publicado originalmente en francés en 2012 como *Juifs en pays arabes*), publicado en traducción en 2019, se considera una historia definitiva de las comunidades judías en el mundo árabe.

El 10 de octubre de 2015, durante un programa de radio, parafraseó a Smaïn Laacher, un profesor argelino musulmán de sociología en la Universidad de Estrasburgo, diciendo: «en las familias árabes francesas, los bebés maman el antisemitismo con la leche materna»; de hecho, en una larga discusión sobre el antisemitismo musulmán, Laacher había utilizado la frase: «Es como en el aire que respiramos». En respuesta a estas declaraciones, el Colectivo contra la Islamofobia en Francia y la Liga Internacional contra el Racismo y el Antisemitismo iniciaron un proceso penal contra él por supuestamente incitar al odio racial. En enero de 2017, fue absuelto de estos cargos, sentencia que fue confirmada en apelación en marzo de 2018 y en septiembre de 2019 por el Tribunal de Casación.

Notas Prólogo

[1] Raymond Aron, «La haine, ses origines religieuses et sociales», en *Évidences*, n.º 53, diciembre de 1955. <<

[2] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tomo 2, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, Col. Tel, 1997, p. 17. <<

[3] Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Archives Julliard, 1970, Gallimard-Julliard, 1990, p. 16. <<

[4] *Ibíd*. <<

[5] Jules Isaac, *Un historien dans la Grande Guerre*, Armand Collin, 2004, p. 298. <<

[6] Condorcet, *Esquisse d’un tableau historique de l’esprit humain*, citado en Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*, tomo 2, Fayard, 1995, p. 316. <<

[7] Aharon Appelfeld, *Histoire d’une vie*, L’Olivier, 2004, p. 191. <<

[8] Jean-Robert Armoghathe, *L'Antechriste à l'âge classique. Exégèse et politique*, Mille et une nuits, 2005, p. 276. <<

[9] Citado en François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*. La Découverte, 2002, p. 103. <<

[10] Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’islam (1000-1150)*, Flammarion, 2000, p. 367. <<

[11] Cfr. Georges Bernanos, *Les grands cimetières sous la lune* (1938): «El miedo, el verdadero miedo es un furioso delirio. De todas las locuras de las que somos capaces, él es seguramente la más cruel. Nada iguala su impulso, nada puede sostener su choque. La cólera, que se le parece, no es más que un estado pasajero, una brusca disipación de las fuerzas del alma. Además, ella es ciega. El miedo, en cambio, si usted supera la primera angustia, forma, con el odio, uno de los componentes psicológicos más estables que pueda haber. Me pregunto incluso si el odio y el miedo, especies tan próximas la una a la otra, no han alcanzado el último estadio de sus respectivas evoluciones, si no se confundirán mañana en un nuevo sentimiento, todavía desconocido…». En *Essais et écrits de combat*, Gallimard, La Pléiade, tomo 1, 1971, p. 407. <<

[12] Michel de Montaigne, *Essais*, Livre1, 26. <<

[13] «Después de Auschwitz, escribía Edmond Jabés, el sentimiento de soledad que hay en el fondo de cada ser se ha ampliado considerablemente. Toda confianza va acompañada el día de hoy por una desconfianza que la consume» (citado en Jean-Pierre Faye y Anne-Marie de Vilaine, *La déraison antisémite et son langage. Dialogue sur l'histoire et l'identité juive*, Actes Sud, 1996, p. 335). <<

[14] «Diríase que basta con que un gran número —escribe Freud en 1915—, con que millones de hombres se encuentren reunidos, para que todas las conquistas morales de los individuos que los componen se desvanezcan de pronto y en su lugar queden únicamente las más antiguas y brutales actitudes psíquicas» (en «*Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*», en *Essais de psychanalyse*, Payot, 1967, p. 252). <<

[15] «Sí, —escribe Jean-Pierre Faye—, semejante deseo de muerte es una inmensa excepción en la historia humana», en Anne-Marie de Vilaine y Jean-Pierre Faye, *La déraison antisémite, op. cit.*, p. 251. <<

[16] Léon Poliakov, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Calmann-Lévy, 1971, reeditado en Éditions Complexe, 1990, p. 149. <<

[17] Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, *op. cit.*, p. 15. <<

[18] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité,* tomo 2: *L'usage des plaisirs, op. cit*.,p. 17. <<

[19] *Ibíd*, p. 17. <<

[20] Citado en Léon Poliakov, *Le mythe aryen, op. cit.*, p. 301. <<

[21] Citado en Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Fayard, 1978 (reeditado en Pluriel Hachette, 1980), p. 481. <<

[22] Cfr. Götz Aly y Susanne Heim, *Les architectes de l’extermination*, Calmann-Lévy / Mémorial de la Shoah, 2006. <<

[23] El 28 de junio de 1932, en el Hogar nacional judío de Palestina, el periódico *Haaretz* escribía sobre Alemania que ese país estaba «enfermo de antisemitismo». Algunos meses más tarde, a finales de noviembre de 1932, se acabó la lucidez estival y el diario hebreo (fundado por judíos alemanes) volvía a la conocida cantinela al señalar, como para tranquilizarse, que «ese pueblo está demasiado impregnado de cultura». (Cfr. *Revue d'histoire de la Shoah*, n.º 182, enero-junio de 2005: «Devant l'abîme. Le Yishouv et l'Etat de Isräel face a la Shoah, 1933-1961», y más particularmente el artículo de Benny Morris: «Réactions des quotidiens juifs d'Eretz Israël à l'accession d'Hitler au pouvoir en 1933»). <<

[24] Cfr. Jean Hatzfeld, *Une saison de machettes*. Le Seuil, 2003, p. 73. <<

[25] Cfr. Jean-Pierre Faye y Aime-Marie de Vilaine, *La déraison antisémite, op. cit.*, p. 351. <<

[26] Cfr. Norman Cohn, *Histoire d'un mythe. La «Conspiration» juive et les Protocoles des Sages de Sión*, Gallimard. 1967, p. 18. <<

[27] Piénsese, por ejemplo, en el éxito de la obra negacionista de Thierry Meyssan a propósito de los ataques terroristas antiamericanos del 11 de septiembre de 2001. <<

[28] Leszek Kolakowski, *L’esprit révolutionnaire*, Éditions Complexe, 1978, p. 14. El articulo epónimo fue publicado por primera vez en 1970. <<

[29] Léon Poliakov, *Le mythe aryen, op. cit.*, p. 18. <<

[30] *Ibíd.*, p. 327. <<

[31] En *Wagner und unsere Zeit*, Fráncfort, 1963, citado en Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, p. 329. <<

[32] Jean Delumeau, *La peur en Occident*, *op. cit.*, p. 373. <<

[33] En Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jews and its Relation to Modern Antisemitism* (1943), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1983, p. XIII (prefacio). <<

[34] *Ibíd.*, p. XIV (prefacio). <<

[35] En Eugen Weber, *Apocalypses et millénarismes. Prophéties, cultes et croyances millénaristes à travers les âges*, Fayard, 1999, p. 271. <<

[36] Citado en Giovanne Miccoli: «*Racines chrétiennes et contribution catholique à l’essor de l’antisémitisme politique*», en Marie-Anne Matard Bonucci, *Antisémythes. L’image des Juifs entre culture et politique (1848-1939)*, Nouveau Monde éditions, 2005, p. 43. <<

[37] *Ibíd.*, p. 49. <<

[38] En «Comment on écrit l'histoire (sainte). Jules Isaac à Daniel-Rops», en *Europe*, n.º 6, julio de 1946, p. 24. <<

[39] En Daniel-Rops, *Jésus en son temps*, Fayard, 1946, p. 529. <<

[40] Citado en Henry Méchoulan, *Le Sang de l’Autre ou l’Honneur de Dieu. Indiens, Juifs et Morisques dans l’Espagne du Siècle d’Or*, Fayard, 1979, p. 161. <<

[41] En *Essais d’un biologiste*, Stock, 1946, p. 59. <<

[42] En Pierre-André Taguieff, *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Mille et une nuits, 2002, p. 325. <<

[43] Citado en Benoît Massin, «Apprendre à classer et à selectionner», en *Revue d’histoire de la Shoah*, n.º 183, julio-diciembre de 2005. <<

[*] En español en el original, y así en el resto del libro. <<

[44] Cfr. Ernst Klee, *La Médecine nazi et ses victimes*, Solin, 1999, p. 167. <<

[45] Walter Benjamin, *Œuvres*, tomo III, Gallimard, col. Folio, p. 150 («Sur le concept d’histoire», 1940). <<

[46] Michel de Certeau, *La prise de parole*, Desclée de Brouwer, 1968, p. 65.
<<

[47] Acordándose de la cocinera martirizada por Françoise, hace tiempo, en la casa de Combray, Marcel Proust señalaba al comienzo de la *Recherche*… la adaptación al sufrimiento del otro: «Era una de esas cosas a la vista de las cuales uno se acostumbra más tarde hasta el punto de considerarlas riendo y tomando el partido del perseguidor muy resuelta y alegremente con el fin de persuadirse a uno mismo de que no se trata de una persecución» (citado en Jean-Yves Tadié, *Marcel Proust*, Gallimard, 1996, p. 371). <<

[48] «Uno puede siempre excusar la indiferencia, escribía en 1904, a propósito de la guerra ruso-japonesa, el periodista y novelista italiano (por otro lado, antiguo oficial de carrera) Edmondo de Amicis. ¿Pero cómo explicar ese placer que la guerra nos procura? ¿Cómo explicarlo, entendámonos bien, si no es por una causa deshonrosa para la naturaleza humana y para la civilización; si no es por la persistencia en nosotros de un resto de barbarie atávica, que en el espectáculo y en la imaginación de la sangre provoca una borrachera más fuerte que la razón y la virtud, tan frágilmente adquiridas? Placer, sí: el espectáculo de la guerra nos procura placer. Y en vano tratamos de disimularlo» (*La Guerre et autres textes*, Mille et une nuits, 2004, p. 9. Sobre ese tema, cfr. primera parteI y II). <<

[49] Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, 1998, p. 344. <<

[50] *Ibíd.*, p. 345. <<

[51] Michel Foucault, «Face aux gouvernements, les droits de l'homme», junio de 1981, en *Dits et écrits*, tomo IV, 1980-1988, Gallimard, 1994, p. 708. <<

[52] Pierre Legendre, *ibíd.*, p. 345. <<

[53] Citado en Jean-Yves Tadié, *Marcel Proust, op. cit*., p 530. <<

[54] Pierre Bouretz, «Walter Benjamin», en Elie Barnavi y Saúl Friedländer (dirs), *Les Juifs et le XXe siècle*, Calmann-Lévy, 2000, p. 507. <<

[55] «Los sueños mejor interpretados guardan con frecuencia un punto obscuro; se observa ahí un nudo de pensamientos que no se puede deshacer, pero que no aportarían nada más al contenido del sueño. Se trata del "ombligo" del sueño, el punto en el que este se apega a lo desconocido» (en Sigmund Freud, L'Interpretation des rêves, PUF, 1980, p. 446, lª edición, 1899). <<

[56] En *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985, reedición Folio Essais, 2005, p. 36. Respecto de las iras que desata toda investigación intelectual de ese tipo, Marcel Gauchet, en la misma obra, tomaba la delantera anotando: «No ignoramos del todo que las cosas son "más complicadas" de cómo las presentamos, concebimos la desconfianza con respecto al género "filosofía de la historia", hemos oído hablar de los daños causados por los "pensamientos de la totalidad". Los riesgos son tomados conscientemente, sin otra coartada que la necesidad de comprender, y con la firme convicción no solamente de que vale la pena correrlos, sino de que es imposible no hacerlo. No es ceder a las sirenas de la especulación, es obedecer de forma crítica a una exigencia de sentido de la que son más ingenuamente víctimas los que se creen libres de ella». (*Op. cit.*, p. 34). <<

[57] En *Traité politique*, Garnier-Flammarion, 1970, p. 19. <<

Notas Capítulo 1 (Primera Parte)

[1] Filippo Tommaso Marinetti, «Premier manifeste du futurisme» (1909) en *Tuons le clair de lune!* Mille et une nuits, 2005, p. 12. <<

[2] En John A. Moses, «La théorie de la guerre juste dans l’Empire allemand (1871-1918): un phénomène protestant», en *Mil neuf cent. Révue d’histoire intellectuelle*, n.º 23, 2005, p. 151. <<

[3] Citado en Peter Gay, *La culture de la haine. Hypocrisie et fantasmes de la bourgeoisie de Victoria à Freud*, Plon, 1997, p. 379. <<

[4] *Ibíd.*, p. 378. <<

[5] Cfr. parte II, capitulo 3. <<

[6] Traducido al francés cinco años más tarde apenas. <<

[7] *Ibíd.*, p. 60. <<

[8] El éxito del libro, publicado en 1912 bajo el seudónimo de Daniel Frymann, es considerable (cinco ediciones en dos años). Citado por Heinrich A.Winkler, *Histoire de l'Allemagne XIXe-XXe siècles. Le long chemin vers l'Occident*, Fayard, 2005 (lª edición alemana, 2000). <<

[9] Citado en André Pichot, *La société pure. DeDarwin à Hitler*, Flammarion, 2000, p. 362. <<

[10] *Ibíd.*, p. 365. <<

[11] Cfr. Pierre André Taguieff, *La couleur et le sang, op. cit*. <<

[12] *Ibíd*., p. 60. <<

[13] En *Campagne nationaliste* (edición de 1902), pp. 185 y 197. <<

[14] Citado en Léon Poliakov, *Le mythe aryen, op. cit.*, p. 317. <<

[15] *Ibíd.*, p. 318. <<

[16] En John A. Moses, artículo citado, p. 159. <<

[17] Citado en André Pichot, La société puré, op. cit., p. 66. <<

[18] *Ibíd.*, p. 73. <<

[19] *Ibíd.*, p. 74. <<

[20] *Ibíd.*, p. 76. <<

[21] El espíritu de una época. <<

[22] Y probablemente en Alemania más que en otras partes; cfr. *infra*. <<

[23] En Peter Gay, *La Culture de la haine, op. cit.*, p. 436. <<

[24] En *Tuons le clair de lune!!, op. cit.*, p. 11. <<

[25] *Ibíd.*, p. 12. <<

[26] *Ibíd*., p. 64. <<

[27] En «Premier Manifeste du futurisme», *ibíd.*, p. 12. <<

[28] *Ibíd.*, p. 436. <<

[29] Citado en Domenico Losurdo, *Heidegger et l’idéologie de la guerre*, PUF, 1998. p. 9. <<

[30] *Ibíd*. Nótese que, en 1870, una parte de los socialistas alemanes habían reclamado la anexión de la Alsacia y la Lorena francesas. Larga recurrencia, la declaración de Croce hace eco al análisis de Karl Kautsky, de 1885, a propósito del socialismo alemán, del que él era, sin embargo, uno de los padres fundadores: «Casi todos los intelectuales del partido, escribía a propósito del SPD […], no sueñan más que con una idea nacional, de resurrección del viejo pasado germánico, y de colonias, y no piensan más que en hacer avances al gobierno, en reemplazar la lucha de clases por el poder de la “Justicia”, y en manifestar su aversión por la concepción materialista de la Historia —ese dogma marxista, como ellos lo llamaban». Citado en Jacques Attali, *Karl Marx ou l’esprit du monde*, Fayard, 2005, p. 428. <<

[31] *Ibíd.*, p. 15. <<

[32] En *Un ethnologue dans les tranchées. Lettres de Robert Hertz à sa femme Alice. Août 1914 - avril 1915*, CNRS éditions. 2002, p. 148. <<

[33] *Ibíd.*, p. 118. <<

[34] *Ibíd*., p. 147. <<

[35] *Ibíd.*, p. 193. <<

[36] En Domenico Losurdo, *Heidegger et l'idéologie de la guerre, op. cit*., p. 22. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), Tübinguen, 1927, p. 548. <<

[37] En *Tuons le clair de lune!!, op. cit.*, p. 18. <<

[38] *Ibíd.*, p. 37. <<

[39] En *Un ethnologue dans les tranchées, op. cit.*, p. 69. <<

Notas Capítulo 2 (Primera Parte)

[1] El periodista americano John Reed escribía en 1915: «Es una guerra de talleres industriales». Citado por Annette Becker, *Les oubliés de la Grande Guerre. Humanitaire et culture de la guerre. Populations occupées, deportés civils, prisonniers de guerre*, Éditions Noésis, 1998. <<

[2] Antoine Prost, Jay Winter, *Penser la Grande Guerre. Un essai d'historiographie*, Le Seuil, Points-Histoire, 2004, p. 286. <<

[3] En otoño de 1941, a punto de dar el asalto a Leningrado, que está sitiado, el general alemán Hoepner (que no es miembro de la NSDAP) dirige esta orden del día a sus tropas. Las palabras empleadas dan testimonio de una biologización de la guerra, que estaba ya a la obra durante el primer conflicto mundial: «La guerra contra Rusia es una parte esencial en el combate por la existencia del pueblo alemán». <<

[4] En Marc Bloch, *Souvenirs de guerre 1914-1915*, Armand Collin, 1997, p. 142. <<

[5] En Jules Isaac, *Un historien dans la Grande Guerre. Lettres et carnets, 1914-1917*, Armand Collin, 2004. <<

[6] En *Les Violettes des tranchées. Lettres d’Étienne Tanty*, Éditions Italiques, 2002, p. 117. <<

[7] *Ibíd.*, p. 312. <<

[8] En Léon Werth, *Clavel soldat*, Éditions Viviane Hamy, 1990 (lª edición en 1919), p. 244. <<

[9] En *Les violettes des tranchées, op. cit*., p. 275. <<

[10] *Ibíd.*, pp. 75 y 78. <<

[*] Cumières-le-Mort-Homme, cercade Verdún.< <<

[11] En Marthe, Joseph, Luden, Marcel Papillon, *Si je reviens cotnme je l’espère. Lettres du front et de l’arrière, 1914-1918*, Grasset, 2003, p. 297. <<

[12] En *Les carnets de l’aspirant Laby. Médecin dans les tranchées, 28 juillet 1914-14Juillet 1919*, Hachette-Pluriel, 2003 (lª edición, Bayard, 2001), pp. 201 y 207. <<

[13] Citado en John Keegan, *La Première Guerre mondiale*, Perrin, col. Tempus, 2005, p. 246 (lª edición inglesa, 1998). <<

[14] En *Les Violettes des tranchées, op. cit.*, p. 152. <<

[15] Citado en Jaques Sémelin, *Purifier et détruire*, Le Seuil, 2005, p. 241. <<

[16] Michel Alexandre es el cuñado de Maurice Halbwachs. <<

[17] En Annette Becker, *Maurice Halbwachs. Un intellectuel en guerres mondiales, 1914-1945*, Agnès Viénot Éditions, 2003, p. 127. <<

[18] Annette Becker, Les oubliés de la Grande Guerre, op. cit. <<

[*] «*Arrière*», territorio o población que se encuentra fuera de la zona de operaciones. <<

[19] La proporción de civiles muertos en el frente occidental durante la Gran Guerra es ínfima (menos del 5 %). Esta rebasa el 50 % durante la Segunda Guerra Mundial. <<

[20] Annette Becker, *Les oubliés de la Grande Guerre, op. cit*. <<

[21] *Ibíd.*, p. 269. <<

[22] En Annette Becker, *Maurice Halbwachs*, *op. cit*. <<

[23] En Jules Isaac, *Un historien dans la Grande Guerre, op. cit.*, p. 89. <<

[24] *Ibíd.*, p. 190. <<

[25] En Sophie Delaporte, «Les névroses de guerre», en *Encyclopédie de la Grande Guarre 1914-1918*, Stéphane Audoin-Rouzeau y Jean-Jacques Becker (dirs.), Bayard, 2004, p. 359. Jules Isaac emplea prácticamente los mismos términos en una carta del 3 de junio de 1917: «Esta guerra se ha convertido en algo demasiado atroz. Hemos rebasado los límites del horror en el tiempo y en el espacio» (*op. cit*., p. 269). <<

[26] En John Keegan, *La Première guerre mondiale, op. cit.*, p. 356. <<

[27] *Ibíd.*, p. 62. <<

[28] Cfr. el extraordinario relato del oficial francés Pierre Chaîne, *Mémoires d'un rat*, reedición, Louis Pariente, 2000. <<

[29] Cfr. la reflexión de Annette Becker (*op. cit.*) y la obra de Alphonse Dupront, *Le Mythe de croisade*, Gallimard (reedición, 1997). <<

[30] Annette Becker, «Messianismes, héritage de la violence, totalitarisme», en *Encyclopédie de la Grande Guerre, op. cit*., p. 1153. <<

[31] *Ibíd.*, p. 1160.

Se notará que a propósito de la operación Barbarroja lanzada el 22 de junio de 1941 por la Alemania hitleriana y sus aliados contra la URSS, el historiador Christian Ingrao usa los términos siguientes (en un párrafo de cuatro líneas): «*apocalipsis* prometido», después, «*milenarismo* del proyecto imperial nazi, cuya *parusía* debía salir de la colonización de los espacios rusos conquistados» (soy yo el que subraya). En «Une anlhropologie historique du massacre: le cas des Einsatzgruppen en Russie», en *Le massacre, objet d'histoire*, David El Kenz (dir.), Folio-Histoire, 2005, p. 363. <<

[32] Cfr. *Le Point*, n.º 1661, 15 de julio de 2004. <<

[33] En *Les carnets de l’aspirant Laby, op. cit*., p. 185. <<

[34] En *Les Violettes des tranchées, op. cit.*, p. 241. <<

[35] Joseph Marthe…, «*Si je reviens comme je l’espère*»…, *op. cit.*, p. 81. <<

[36] *Ibíd.*, pp. 86 y 120. <<

[*] Expresión despectiva usada por los franceses para referirse a los alemanes.
<<

[37] *Ibíd*.. p. 125. <<

[38] *Ibíd.*, p. 193. <<

[39] *Ibíd.*, p. 193. <<

[40] En *Un Ethnologue dans les tranchées*, *op. cit*., p. 113. <<

[41] Citado en Pierre Darmon, *Vivre à Paris pendant la Grande Guerre*, Fayard, 2002; Hachette Littérature, Col. Pluriel, p. 137. <<

[42] Ernst Jünger. *La Mobilisation totale*, Gallimard, Col. Tel, 1990, pp. 112-113. <<

[43] En 1917, en Inglaterra, se declara corrientemente que los antiguos alumnos de las escuelas privadas británicas están menos sujetos al «choque traumático» (*Shell schok*) que los otros. De ahí van a seguir otros desarrollos sobre la relación entre la virilidad y la clase social —como en Inglaterra— o sobre la relación entre la virilidad y la raza, como en Alemania en donde se condena «el caso de los judíos tan poco combatientes». <<

[44] 8.000 por parte de Austria-Hungría, 6.000 por parte de Italia, 5.000 por parte de Rusia y 1.000 por parte de los Estados Unidos, según Olivier Lepick, *La Guerre chimique*, PUF, 1998. <<

[45] 15.000 toneladas en 1916 y 59.000 toneladas en 1918. <<

[46] En Élie Halévy, *Correspondance* (1891-1937), Éditions de Fallois, 1996, p. 550. <<

[47] Citado en Pierre Darmon, *Vivre à Paris pendant la Grande Guerre*, *op. cit.*, p. 127. <<

[48] *Ibíd.*, p. 131. <<

[49] *Ibíd.*, p. 132. <<

[50] Conferencia del 4 de febrero de 1917, citada por Annette Becker, *Les Oubliés de la Grande Guerre, op. cit.*, p. 328. <<

[51] *Ibíd*.,p. 133. <<

[52] En Marc Bloch, *Écrits de guerre. 1914-1918*, Armand Collin, 1997, p. 23.
<<

[53] En *Un ethnologue dans les trachées*, *op. cit*., p. 138. <<

[54] Citado en *14-18. Retrouver la guerre, op. cit.*, p. 181. <<

[55] En *Les Violettes des tranchées, op. cit.*, p. 103. <<

[56] Como la dirección del Instituto Pasteur, en París, a la que se le había reprochado que mencionara los trabajos científicos alemanes. En *Le Matin* del 11 de septiembre de 1915, la dirección del Instituto responde: «Nuestro deber es seguir todos los trabajos científicos mundiales, incluso los de nuestros enemigos. ¿Tendríamos el derecho de ignorar un descubrimiento alemán cuando su aplicación podría salvar la vida de uno solo de nuestros heridos? No hay una ciencia francesa y una ciencia alemana, sino una ciencia universal». Citado en Pierre Darmon, *Vivre à Paris pendant la Gran Guerre*, *op. cit.*, p. 143. <<

[57] Es el título de su libro publicado en 1938. <<

[58] En *Correspondance (1891-1937), op. cit.*, p. 214. <<

[59] La Guerra de Secesión americana fue la primera guerra que movilizó (al menos en el campo nordista) todas las capacidades de una industria moderna. Las matanzas de masa a las que ella dio lugar acostumbraron los espíritus a las masacres futuras. Después de 1865, el general Sherman, gran vencedor nordista, fue destinado al Oeste americano, en donde fue uno de los responsables de las campañas de *exterminación* conducidas contra las naciones cheyene, arapahoe y kiowa. <<

[60] Sobre ese debate esencial, cfr. Edouard Husson: *Comprendre Hitler et la Shoah. Les historiens de la République Féderal d'Allemagne el l'identité allemande depuis 1949*, PUF, 2000. <<

[61] Christophe Prochasson, «Les intellectuels» en Encyclopédie de la Grande Guerre, op. cit., p. 669. Prochasson es más neto aún cuando afirma un poco antes: «No hay ninguna duda de que los primeros en comprometerse, con el mayor brillo, al lado de su Estado, fueron los universitarios alemanes» (ibíd., p. 666). <<

[62] En Stéphane Audoin-Rouzeau y Annette Becker, 14-18. Retrouver la guerre, Gallimard, 2000. <<

[63] Citado en Annette Becker, *Les Oubliés de la Grande Guerre, op. cit*., p. 116. <<

[64] *Ibíd.*, p. 120. <<

[65] *Ibíd.*, p. 103. <<

[66] Cfr. Götz Aly y Susanne Heim, *Les architectes de l’extermination*, *op. cit.*
<<

[67] Léon Werth, *Clavel soldat, op. cit.*, p. 247. <<

[68] Jules Isaac, *Un historien dans la Grande Guerre*, *op. cit.*, p. 107. <<

[69] En *Les Violettes dans des tranchées, op. cit.*, p. 258. <<

[70] *Ibíd.*, p. 311, carta del 2 de marzo de 1915. <<

[71] *Ibíd*.,p. 171. <<

[72] En *Carnets d'un fantassin*, Éditions des Riaux, 2003. «Una existencia de bestia antes del matadero», anota Étienne Tanty el 29 de enero de 1915 (*op. cit*., p. 271). <<

[73] *Ibíd.*, p. 210. <<

[74] Citado en Annette Becker, artículo citado, en *Encyclopédie de la Grande Guerra, op. cit*., p. 1154. <<

[75] Carta a la Sra. Strauss, citado en Jean-Yves Tadié, *Marcel Proust, op. cit*., p. 558. <<

[76] Subrayado en el texto. <<

[77] Citado en Doménico Losurdo, *Heidegger et l'Idéologie de la guerre, op. cit.*, p. 16. <<

[78] Citado en Antoine Prost, *Histoire sociale de la France au XXe siècle*, curso IEP, FNSP, 1972-1973, p. 206. <<

[79] La expresión es de Stéphane Audoin-Rouzeau y de Annette Becker, en *Retrouver la guerre, op. cit*. <<

[80] Jules Isaac, *Un Historien dans la Grande Guerre, op. cit*., p. 143. <<

[81] *Ibíd.*, p. 170. <<

[82] Citado por Annette Becker, art. cit, en *Encyclopédie de la Grande Guerre, op. cit.*, p. 1158. <<

[83] *Un Historien dans la Grande Guerre, op. cit*., p. 196. <<

[84] *Ibíd.*, p. 204. <<

[85] Citado por Annette Becker, art. cit, en *Encyclopédie de la Grande Guerre, op. cit.*, p. 1153. <<

[86] Jules Isaac, *Un historien dans la Grande Guerre*, *op. cit.*, p. 215. <<

[87] *Ibíd*., p. 217. <<

[88] *Ibíd.*, p. 268. <<

[89] Cfr. Nicolas Beaupré y Christian Ingrao, «Marginaux, marginalité et marginalisation durant la guerre», en *Encyclopédie de la Grande Guerre, op. cit*. <<

[90] La Zona de residencia fue abolida por la Revolución de 1917. <<

[91] Archivos Alianza Israelita Universal (AIU), reporte D.Sassoon, Irak I.C.8.
<<

[92] «Discour de notre camarade Brana, directeur d'école à Bayonne, à l'occasion de la remise de la rosette qui lui était faite», Cahiers de l'Union fédérale, 15 de agosto de 1936, citado en Stéphane Audoin-Rouzeau y Annette Becker, *La Grande Guerre 1914-1918*, Découvertes-Gallimard, 1998, p. 149. <<

[93] *Réfus d’obéissance* (1937) en *Écrits pacifistes*, Gallimard-Idées, p. 21 (ese volumen retoma textos publicados entre 1937 y 1939). Es sorprendente constatar que en lenguaje poético Giono se asemeja aquí al Jünger de *La Mobilisation total*. <<

[94] En Doménico Losurdo, *Heidegger et l'Idéologie de la guerre, op. cit*., p. 204. <<

[95] En Léon Werth, *Clavel Sóidat, op. cit.*, p. 121. Pero también: «Yo digo, por mi parte: cada día de guerra, cada día de consentimiento a la guerra acostumbra más los espíritus de los hombres al viejo uso que es la guerra» (*ibíd.*, p. 352). <<

[96] En *Les Violettes des trachées, op. cit*., p. 436. <<

[97] En Jean Giono, «Réfus d'obéissance», en *Écrits pacifistes, op. cit.*, p. 13.
<<

[98] En *Les Violettes des tranchées, op. cit*., p. 172. <<

[99] *Ibíd.*, pp. 91 y 248. <<

[100] *Ibíd.*, p. 124, carta del 29 de octubre de 1914. <<

[101] En Annette Becker, *Maurice Halbwachs, op. cit.*, p. 42. <<

[102] En Élie Halévy, *Correspondance (1891-1937), op. cit*, p. 470. <<

[103] En Walter Benjamin, *Œuvres III*, Gallimard, Folio-Essais, pp. 115-116. <<

[104] En *Réfus d’obéissance, op. cit.*, p. 21. <<

[105] *Ibíd.*, p. 19. <<

[106] Citado por Annette Becker, art cit. en *Encyclopédie de la Grande Guerre, op.cit*., p. 1156. <<

[107] En *Un ethnologue dans les tranchées, op. cit*., p. 227. <<

[108] Cfr. el *Generalplan Ost* de 1941 (en Götz Aly y Susanne Heim, *Les architectes de l’extermination, op. cit*.). <<

[109] A la inversa de la Shoah, en donde la ideología, y ella sola, es la conductora de la masacre. <<

[110] En Francia y en Alemania, la tasa de pérdidas era ligeramente inferior. En total se estima que uno de cada tres solados serbios murió, un soldado francés o alemán de cada cinco, y un soldado inglés de cada siete. <<

[111] Michael Geyer, «Violence et expérience de la violence au XXe siècle. La Première Guerre mondiale». en *1914-1945. L'Ére de la guerre. Violence, mobilisation, deuil*, tomo 1, 1914-1918, Agnès Viénot éditions, 2004, p. 53. <<

[112] Citado en John Keegan, *La Première Guerre mondiale, op. cit.*, p. 373. <<

[113] Sobre ese desarrollo, véase la excelente contribución del historiador americano Vejas Gabriel Liulevicius: «L'invasion comme voyage: l'occupation allemande sur le front de l'Est durant la Première Guerre mondiale», en *1914-1945. L'Ére de la guerre*, tomo 1, *op. cit.*, pp. 183-205. <<

[114] *Ibíd.*, p. 191. <<

[115] Se sabe la importancia que tendrá este tema en la política de relegación y de guetos en 1939. <<

[116] Josef Wenzler, *Mit Dracht und Kabel im Osten. Aus dem Tagebuch eines Telegraphisten*, Karlsruhe, 1918, citado en V.G.Liulevicius, art cit. p. 197. <<

[117] *Ibíd.*, p. 197. <<

[118] Es esta noción la que se encuentra a la obra, por ejemplo, durante el inicio de las Cruzadas de los siglosXI y XII. Un autor de comienzos del siglo XII pone estas palabras en la boca de los Cruzados que partieron de Ruán: «Nuestra intención es ir a atacar a los enemigos de Dios en Oriente, no sin tener que atravesar vastos territorios, cuando tenemos aquí mismo, frente a nuestros ojos, a los judíos. Ahora bien, no existe raza más hostil a Dios. ¡He aquí algo que no tiene ni pies ni cabeza!» (Guibert de Nogent, *Autobiographie*, citada en Gilbert Dahan, *La Polémique chrétienne contre le Judaïsme au Moyen Age*, Albin Michel, 1991, p. 19). <<

[119] En LTI, *La Langue du IIIe Reich*, Albin Michel, 1996. <<

[120] En *Poèmes et paroles pendant la guerre de Trente Ans*, París, 1945. <<

[121] En Christian Ignao, «Étudiants allemands, mémoire de guerre et militantisme nazi: étude de cas», en *14-18Aujourd’hui. To day. Heute*, n.º 5, mayo de 2002, p. 56. <<

[122] *Ibíd*., p. 59. <<

[123] *Ibíd.*, p. 61. <<

[124] *Ibíd.*, p. 62. <<

[125] Citado por Annette Becker, «Messianismes, héritage de la violence, totalitarisme», en *Encyclopédie de la Grande Guerre, op. cit.*, p. 1157. <<

[126] Christian Ingrao, en *Le Massacre, objet d’histoire, op. cit.*, p. 360. <<

[127] Annette Becker, art. cit. en *Encyclopédie de la Grande Guerre,* p. 1156. <<

[128] *Ibíd.*, p. 1156. <<

[129] Citado por Christian Ingrao, art. cit., en *14-18Aujourd'hui*, *To day. Heute*, *op. cit.*, p. 71. <<

[130] George L. Mosse, «Le choc traumatique comme mal social», en *14-18. Aujourd’hui*, n.º 3, 2000, p. 35. <<

Notas Capítulo 3 (Primera Parte)

[1] Thomas Sotinel en *Le Monde*, 17 de abril de 1998. <<

[2] En *Le Livre noir du colonialisme. XVIe-XXIe siècles: de l’extermination à la repentance,* Marc Ferro (dir.), Robert Laffont, 2003, p. 23. <<

[3] Citado en Louis Sala-Molins, *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, col. Quadrige, 2002, lª ed. 1987, p. 33. <<

[4] Cfr. Bartolomé de las Casas, *Histoire des Indes*, Le Seuil, 2002 (edición original: 1552). <<

[5] *Ibíd.*, p. 49. <<

[6] Citado en Léon Poliakov, *Le Mythe aryen, op. cit*., p. 221. <<

[7] *Ibíd.*, p. 224. <<

[8] Cfr. segunda parte, capítulo 1. <<

[9] Cfr. Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*: «El negro representa al hombre natural en todo su salvajismo: hay que hacer abstracción de todo respeto y de toda moralidad si se lo quiere comprender; no se puede encontrar nada en su carácter que recuerde al hombre» (citado en Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, *op. cit.*, p. 248). <<

[10] *Ibíd.*, p. 335. <<

[11] Dan testimonio de ello estas líneas extraídas del *Grand Dictionnaire universal du XIXe siècle* de Pierre Larousse (tomo IX, p. 903, artículo «Nègre»): «Cuando los negros entran en calor, se desprende de su piel una exudación aceitosa y negruzca que mancha la ropa y difunde un olor desagradable». Cfr. *supra*, el «olor» específico del alemán en el discurso nacionalista francés durante la Gran Guerra, p. XXX. <<

[12] *Le Code Noir, op. cit.*, p. 55. <<

Esta visión peyorativa atraviesa los siglos. Se vuelve a encontrar en el sigloxx, incluso entre los hombres que se rebelan contra la injusticia colonial. En 1927, en su *Voyage au Congo*, requisitoria anticolonialista de primera importancia, André Gide escribe de los negros que ellos no son «capaces más que de un muy pequeño desarrollo, pues la naturaleza los ha dotado de un cerebro entumecido y estancado las más de las veces en una noche espesa» (en *Voyage au Congo*, Gallimard, col. Folio, 1998, p. 144).

[13] Puesto que la esclavitud es la negación radical del derecho humano. <<

[14] Olivier Pétré Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire coloniale. Essai d'histoire globale*, Gallimard, col. Bibliothéque des histoires, 2004, p. 66. <<

[15] *Ibíd.*, p. 118. <<

[16] Citado por Olivier *Le Cour-Grandmaison, Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l’Etat colonial*, Fayard, 2005, p. 78. <<

[17] Citado en Jacques Sémelin, *Purifier et détruire, op. cit.*, p. 399. <<

[*] En español en el original. <<

[18] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, tomo 1, Garnier-Flammarion, 1981, cap. X, p. 427. <<

[19] Jules Michelet, *Le Peuple*, Garnier-Flammarion, 1992, p. 193. <<

[20] Citado en Olivier Le Cour-Grandmaison, *Coloniser. Exterminer*, *op. cit.*, p. 193. Tocqueville hace referencia aquí, entre otras políticas exterminadoras, a los objetivos del presidente americano Thomas Jefferson quien afirmaba que los indios debían ser «exterminados» y «expurgados de la tierra». <<

[21] *Ibíd.*, p. 119. <<

[22] Es por eso que la amalgama intelectual a la que se entrega Olivier Le Cour-Grandmaison entre esas teorías y la práctica colonial en Argelia es contestable, y peor todavía cuando sugiere una linearidad directa entre ese discurso y la Shoah. <<

[23] *Ibíd.*, p. 122. <<

[24] *Ibíd*., p. 122, Le Cour-Grandmaison, quien cita ese texto, estima, por su parte, que se trata de un proyecto de «genocidio» (p, 123). <<

[25] *Ibíd.*, p. 124. <<

[26] *Ibíd.*, p. 127. <<

[27] *Ibíd.*, p. 189. <<

[28] *Ibíd.*, p. 95. <<

[29] En Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Gallimard. col. Quarto. 2002, p. 372. <<

[30] Joseph Conrad, *Au coeur des ténèbres*, traducción francesa de Jean-Jacques Mayoux, Garnier-Flammarion, 1989, p. 136. <<

[31] Cfr. segunda parte, capítulo 3. <<

[32] Citado en Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme, op, cit*., p. 518.
<<

[33] *Ibíd.*, p. 379. <<

[34] El cual fue por lo demás legalizado en el Congo en 1892. <<

[35] En Henri Wesseling, *Le Partage de l’Afrique. 1880-1914*, Folio-Histoire, 2002, p. 687 (lª edición holandesa, 1991). <<

[36] Según Selwyn James, *South of the Congo*, 1943, p. 305. <<

[37] Citado en Hannah Arendt, Les origines du totalitarisme, op. cit., p. 452. <<

[38] *Ibíd.*, p. 456. <<

[39] Cfr. parte III, capítulo 2. <<

[40] *Ibíd.*, p. 194. <<

[41] En sus *Souvenirs sur la colonisation* (publicados por primera vez en 1935): *Un livre noir du colonialisme (Souvenirs sur la colonisation)*. Les Nuits Rouges, 2003. <<

[42] *Ibíd.*, p. 35. <<

[43] *Ibíd.*, p. 61. <<

[44] En Olivier Le Cour-Grandmaison, Coloniser. Exterminer, op. cit., p. 161.
<<

[45] *Ibíd.*, p. 451. <<

[46] *Ibíd.*, p. 147. <<

[47] *Ibíd.*, p. 147. <<

En Nueva Caledonia, por ejemplo, en donde en octubre de 1856, el comandante Testard escribe al almirante Fourichon: «El caledonio es inteligente, pero es un monstruo de perversidad; hay que comenzar por destruir esa población si se quiere vivir con seguridad en este país. El único medio que parezca algo practicable para poder llevarlo a cabo, sería […] destruir las plantaciones, los pueblos, y renovar esas razias varias veces» (en Le Cour-Grandmaison, *op. cit.*, p. 151).

«El Congo, anota el historiador Elikia M'bokolo, se vuelve una suerte de vasto sistema concentracionario en el que lo arbitrario constituye la regla», en «Afrique centrale: le temps des massacres», en *Le Livre noir du colonialisme. XVIe-XXIe siècles: de l'extermination à la repentance*, Marc Ferro (dir.), Robert Laffont, 2003, p. 444.

[48] En Heinrich A. Winkler, *Histoire de l’Allemagne XIXe-XXe siècle*, Fayard, 2005, p. 213. <<

[49] En una entrevista concedida al diario *Le Monde* (17 de abril de 1998). Elikia M'bokolo explicaba que «en Europa, en el sigloxx, se osará transgredir porque ya se lo había hecho en África». <<

[50] Citado en Jon Bridgman y Leslie J.Worley, *The Herero, in Century of Genocide. Eyewitness Accounts and Critical Views*, Samuel Totten, William S. Parsons e Israel W. Charny (dirs.), Garland Publishing Inc., Nueva York-Londres, 1997. <<

[51] Citado en Joël Kotek y Pierre Rigoulot. *Le Siècle des camps. Détention, concentration, extermination. Cent ans de mal radical*. Lattès, 2000, p. 85. <<

[52] *Ibíd*., p. 85. <<

[53] La palabra es explícitamente utilizada por primera vez en un telegrama dirigido a la Cancillería de Berlín el 14 de enero de 1905. <<

[54] En Jon Bridgman y Leslie J. Worley, «Genocide of the Hereros», en Samuel Totten, William Parsons e Israel W.Charny, *Century of Genocide. Eyewitness Accounts and Critical Views, op. cit*., p. 36. <<

[55] *Ibíd.*, p. 90. <<

[56] *Ibíd.* <<

[57] En Jon Bridgman y Leslie J. Worley, *The Herero, in Century of Genocide, op. cit.*, p. 38. <<

[58] *Ibíd.*, p. 41. <<

[59] *Ibíd.*, p. 42. <<

[60] Es después de esas atrocidades que LeopoldoII es obligado a renunciar a su régimen personal en el Congo, el cual vuelve a estar a cargo del Estado belga a partir de 1908. <<

[61] Citado en *Century of Genocide. Eyewitness, op. cit*. <<

[62] Louis Férdinand Céline. *Voyage au bout de la nut*, Gallimard. Folio, p. 165. <<

[63] En el momento preciso en el que la IIIRepública vota la gratuidad de la enseñanza primaria, las leyes sobre la libertad de prensa, la libertad de reunión, etc. <<

[64] Sería sin embargo abusivo perseguir el paralelo como lo hace Olivier Le Cour-Grandmaison (*op. cit*), quien cita el caso de Peyrouton haciendo del mundo colonial una especie de génesis ideológica de la Shoah. Las situaciones históricas son fundamentalmente distintas. ¿Cómo dar cuenta si no de los niños de Izieu? El factor ideológico sigue siendo central en la destrucción de los judíos de Europa, punto de llegada de la larga obsesión judía del Viejo Continente. <<

[65] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (1950), Présence africaine, 1970, p. 11. <<

Notas Capítulo 1 (Segunda Parte)

[1] Cfr. en particular *La Civilisation des moeurs. La Dynamique de l’Occident* (Calmann-Lévy, 1991) y *La société de cour* (Flammarion, 1985). <<

[2] Cfr. *Classes laborieuses. classes dangereuses*, Plon, 1958. <<

[3] Cfr. Enzo Traverso, *La Violence nazi. Une généalogie européenne*, La Fabrique, 2002. <<

[4] Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo y Sandrine Lemaire, *Zoos humains. XIXe et XXe siècles*, La Découverte, 2002. <<

[5] Él dirigirá con Theodor Fritsch (1852-1933) la revista antisemita creada por este último, *Hammer* (al lado de la editorial antisemita epónima). <<

[6] En *Dietrich Eckart: Ein Vermächtnis* (Munich, 1928). <<

[7] Citado en Robert A. Pois, *La Réligion de la nature et le National-Socialisme*, Éditions du Cerf, 1993 (lª edición inglesa, 1986), p. 83. <<

[8] Citado en Pierre-André Taguieff, *Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle*, n.º 18, 2000, p. 179. <<

[9] Citado en Benoît Massin, «*Apprendre à classer et à sélectionner. L'enseignement de l'eugénisme, de l'hygiène racial et de la raciologie dans les universités allemandes (1930-1945)*» en *Revue d'historie de la Shoah*, n.º 183, julio-diciembre de 2005. <<

[10] Sobre este aspecto, cfr. el artículo de Benoît Massin citado más arriba. <<

[11] Retomando una figura clásica de la judeofobia, Schopenhauer profesa una misma aversión por el judío y por la mujer. <<

[12] Citado en Léon Pliakov, *Le mythe aryen*, *op. cit*., pp. 243-245. <<

[13] Citado en Robert Muchembled, *Une historie du diable. Xlle-XXe siècle,* Le Seuil, 2000, p. 193. <<

[14] *Ibíd.*, p. 159. <<

[15] «Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme», en *Le Bois tordu de l'humanité, op. cit*., pp. 100-174. <<

[16] *Ibíd*., 1992, p. 109. <<

[17] En 1793, de Maistre forja el neologismo *canallocracia*. <<

[18] Joseph de Maistre, *Considératons sur la France*, Complexe, 1988, p. 121.
<<

[19] Isaiah Berlin, *Le Bois tordu de l’humanité, op. cit.*, p. 148. <<

[20] Citado en Antoine Compagnon, *Les Antimodernes. DeJoseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, 2005, p.53. <<

[21] *Essai sur le principe générateur des constitutions*, citado en Antoine Compagnon, *Les Antimodernes, op. cit*., p. 56. <<

[22] *Du Pape*, citado en Antoine Compagnon, *Les Antimodernes*, *op. cit.*, p. 67. <<

[23] Isaiah Berlin, *Le bois tordu de l'humanité, op. cit*., p. 129. <<

[24] Antoine Compagnon, *Les Antimodernes, op. cit.*, p. 149. <<

[25] *Ibíd.*, p. 29. <<

[26] En Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, Éditions du Sandre, 2005, pp. 222-224. <<

[27] Isaiah Berlín, *Le bois tordu de l’humanité, op. cit*., p. 119. <<

[28] *Ibíd.*, p. 99. <<

[29] Citado en Antoine Compagnon, *Les Antimodernes*, *op. cit.*, p. 95. <<

[30] *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit.*, pp. 29-31. <<

[31] *Ibíd*., p. 128. <<

[32] Isaiah Berlin, *Le Bois tordu de l’humanité, op. cit.*, p. 148. <<

[33] En esa estirpe de los antimodernos habitados por un pesimismo innato y por la obsesión del mal, Antoine Compagnon cita estas lineas de Baudelaire. En *Fusées*: «¿Qué hay más absurdo que el Progreso, puesto que el hombre, como está probado por el hecho diario, es siempre semejante e igual al hombre, es decir, siempre está en estado salvaje. […]? ¿No es él el hombre eterno, es decir el animal de presa más perfecto?» (*op. cit*., p. 57). El mismo en *Mon coeur mis à nu* (Œuvres, Gallimard. Col. La Pleiade, tomo 1, p. 693) habla de la «indestructible, eterna, universal e ingeniosa ferocidad humana». Antoine Compagnon cita también estas palabras de Nietzsche quien preparaba durante el invierno 1887-1888 *La voluntad del poder*: «El efecto de naturaleza es espantoso, el hombre un animal rapaz». Y, más lejos: «El siglo *XVIII* débilmente optimista (ha) adornado y racionalizado al hombre excesivamente» (*op. cit*., p. 59). <<

[34] Antoine Compagnon ha mostrado bien en *Les Antimodernes* (*op. cit.*) lo que fueron (y son) las grandes figuras de la antimodernidad: la figura histórica (la contra-revolución), la figura filosófica (la anti-Ilustración), la figura moral (el pesimismo), la figura teológica (el pecado original o el mal). Y, al lado de ellas, él distingue tres olas reaccionarias desde 1789: la primera insurgida contra la igualdad ante la ley (y en consecuencia contra la noción de los derechos del hombre) inmediatamente después de 1789; la segunda que rechaza la democracia y el sufragio universal desde 1848; la tercera, en fin, que contesta el Estado-providencia en la segunda mitad del sigloXX. Dicho de otra forma, según Compagnon, «las tres grandes etapas de la ciudadanía moderna, civil, política y social» (*op. cit.*, p. 48). <<

[35] Así cuando la meditación sobre el mal vira al nihilismo (como si el mal estuviera ligado al mismo hecho de vivir) y a la aspiración a la nada, lo que no sucede nunca en el caso del autor de las *Soirées* quien sigue siendo en primer lugar un pensador cristiano. <<

[36] Beaudelaire, *Mon coeur mis à nu*, en *Œuvres, op. cit.*, p. 693. <<

[37] Citado en Antoine Compagnon, *Les Antimodernes*, *op. cit*., p. 73. <<

[38] Langbehn le había enviado su libro *Rembrandt als Erzieher* (*Rembrandt educador*). <<

[39] Citado en Pierre-André Taguieff, *La Couleur et le Sang, op. cit.*, p. 238.
<<

[40] En «Le Mépris de la femme», en *Tuons le clair de lune!!*, *op. cit*., p. 40.
<<

[41] Lo atestiguan masivamente las figuras de expertos geógrafos, economistas y demógrafos alemanes estudiados por Götz Aly y Susanne Heim en su libro *Les architectes de l'extermination. op. cit.*, quienes consideran fríamente al hambre, conscientemente organizada, como un medio para regular la población. De uno de ellos, Helmut Meinhold, los autores escriben que consideraba «el asesinato de masas como un instrumento de desarrollo económico» (Cap. 8). <<

[42] *Ibíd.*, p. 195. <<

[43] «Yo aspiro a ya no ser y no a ser salvado», escribe Jules Soury, citado por Pierre-André Taguieff, *La Couleur et le Sang, op. cit.*, p. 195. Esta aspiración a la nada puede también ser leída como una puesta a distancia, si no como una eliminación de la angustia taladrante de la muerte. <<

[44] En su estudio sobre Georges Vacher de Lapouge, y en particular sobre su libro *L'Aryen* (*La Couleur et le Sang, op. cit.*, y también su contribución al n.º 183 de la *Revue d'histoire de la Shoah*, «Classer-penser-exclure», julio-diciembre de 2005), Pierre-André Taguieff muestra cómo esos esquemas intelectuales mortíferos han nutrido un antisemitismo erradicador. <<

[45] El «odio racista es un odio proyectado del hecho humano mismo», asegura el psicoanalista Gérard Haddad (en *Les folies millénaristes*, Grasset, 1990, reedición Biblio Essais, 2002, p. 118). <<

[46] En la obra ya citada, Gérard Hadad escribe del racismo que es una… «enfermedad del Imaginario […], odio del otro especular, nutrido del extraño y completo sentimiento que liga a cada uno con la imagen que descubre en un espejo» (*op. cit.*, p. 113). <<

[47] Citado en Robert A. Pois, *La Religion de la nature et le National-Socialisme*, *op. cit*., p. 77. <<

[48] Cfr. John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIVe siècle*, Gallimard 1985 (lª edición americana, 1980). <<

[49] En Jeanne Favret Saada y Josée Contreras, *Le christianisme et ses Juifs, 1800-2000*, Le Seuil, 2004, p. 150. <<

[50] En Léon Poliakov, *Le mythe aryen, op. cit.*, p. 147. <<

[51] Es una interpretación vecina la que en 1967 proponen Alexandre y Margarete Mitscherlich, dos psicoanalistas alemanes, para hablar del pasado nazi de su país (*Le Deuil imposible. Les fondements du comportement collectif*, lª edición alemana, 1967, trad. francesa: Payot, 1972, p. 101): «Como el tabú enuncia prohibiciones, pero no ayuda a comprenderlas, los individuos se ponen a odiar esas prohibiciones y a oponerse a ellas, aunque no abiertamente, e incluso con frecuencia de forma apenas consciente. El que obedece conserva una actitud infantil, porque el niño pequeño es el que ni siquiera tiene el derecho de preguntar “por qué”». <<

[52] Citado en Hannah Arendt, «L’Impérialisme», en *Les origines du totalitarisme, op. cit*., p. 432. <<

[53] En George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. Howard Fertig, Nueva York, 1964. <<

[54] Citado en Robert A. Pois, *La religion de la nature et le nationalsocialisme. op. cit*., p. 161. <<

[55] *Ibíd.*, p. 170. <<

[56] *Ibíd.*, p. 170. <<

[57] En Hermann Rauschning, *Hitler m’a dit*, Livre de Poche-Pluriel, 1979, p. 322. <<

[58] En Robert A. Pois, *La religion de la nature et le national-socialisme, op. cit.*, p. 176. <<

[59] *Ibíd.*, p. 179. <<

[60] Este párrafo debe mucho al bello artículo de síntesis de Yves Ternon publicado en la *Revue d'histoire de la Shoah* (n.º 183, julio-diciembre de 2005. «Classer. Penser. Exclure»). <<

[61] Pero sería absurdo imputar a Buffon el haber sido el primero en tener la idea de una jerarquía de las razas. <<

[62] Yves Ternon, *art. cit*. <<

[63] En Hannah Arendt, «L’Impérialisme», en *Les origines du toialitarisme, op. cit*., p. 440. <<

[64] Art. cit. <<

[65] En Hannah Arendt, «L'Impérialisme», en *Les origines du totalitarisme, op. cit.*, p. 442. <<

[66] *Ibíd.*, p. 443. <<

[67] Hannah Arendt, «L'Impérialisme», en *Les origines du totalitarisme*, *op. cit*., p. 517: <<

[68] Yves Ternon en «Classer. Penser. Exclure», *Revue d’histoire de la Shoah*, n.º 183, julio-diciembre de 2005. Yves Ternon señala que la expresión no es utilizada sino al comienzo del sigloXX, y con frecuencia de manera peyorativa para señalar la débil cientificidad de su discurso. <<

[69] Pero también en Claude Lanzmann quien, en su película *Shoah*, hace abstracción de los primeros «estados de servicio» del personal de la *Aktion Reinhardt* en 1942-1943, en particular de los oficiales Odilo Globocknick y Christian Wirth quienes se ocuparon del programa«T4» entre 1939 y 1941. <<

[70] En André Pichot, *La société puré. DeDarwin à Hitler, op. cit.*, p. 26. <<

[71] Yves Ternon, *art. cit*. <<

[72] En una Alemania demasiado pronto señalada con el dedo en materia de darwinismo racial, Herder rehusaba aplicar la «innoble palabra» de raza a los hombres. Y Friedrich Ludwig Jahn anotaba en 1810 en *Deutsches Volkstum*: «Cada pueblo que muere es una desgracia para la humanidad […]. La nobleza humana no puede expresarse en un solo y único pueblo». (Citado en Hannah Arendt, «L'Impérialisme», en *Les origines du totalitarisme, op. cit*., p. 426.) <<

[73] *Ibíd.* <<

[74] El término se difunde sobre todo después de la Gran Guerra, en el curso de los años 1920, como lo prueba el enorme éxito de librería de las obras de Hans Friederich Karl Günther. *Rassenkunde des deutschen Volkes* (1922, «*Estudio racial de los pueblos alemanes*»), después *Rassenkunde Europas* en 1926, en fin, en 1930, *Rassenkunde des jüdiches Volkes* («Estudio racial del pueblo judío»). <<

[75] Hannah Arendt, «L'Impérialisme», en *Les origines du totalitarisme*, *op. cit*., p. 445. <<

[76] *Ibíd*. <<

[77] Citado en André Pichot, *La société pure. DeDarwin à Hitler, op. cit*., p. 54. <<

[78] Él es su presidente de 1920 a 1926. <<

[79] Alexis Carrel, *L'Homme, cet inconnu*, 1935, p. 387. <<

[80] Citado en Isabelle von Bueltzinglewen, *Revue d'histoire de la Shoah*, n.º 183, julio-diciembre de 2005. <<

[81] *Ibíd.* <<

[82] *Ibíd.* <<

[83] Citado en Götz Aly y Susanne Heim, *Les architectes de l’extermination, op. cit.*, p. 198. <<

[84] Lo que se verá igualmente en el curso de la Segunda Guerra Mundial, donde, no obstante la leyenda negra, no hubo en Francia ninguna *voluntad política* de dejar morir de hambre a los 40.000 pensionistas de los asilos de alienados. <<

[85] Alexandre y Margarete Mitscherlich escriben a propósito de esta autoilusión extendida en Alemania (*op. cit.*, p. 109): «Se diría que es como una familia que, teniendo el sentido del honor, oculta los excesos de un pariente lejano. Cada uno, en efecto, considera como un “pariente lejano” al hombre que fue antes de 1945». <<

[86] Cfr. *La Société pure. De Darwin à Hitler, op. cit*. <<

[87] Cfr. *op. cit.*, p. 191. <<

[88] Citado por Christina Ottomeyer-Hervieu, «L’eugénisme et les premières mesures d’hygiène raciale du IIIe Reich», en *Sexe et Race*, Seminario de la Universidad de París-VII, año 1986-1987, p. 141. <<

[89] En 1950, treinta y tres Estados estaban dotados de tales leyes. <<

[90] Joseph de Maistre anota en el tercer capítulo de la obra; «Buffon ha probado muy bien que gran parte de los animales está destinada a morir de muerte violenta. Él habría podido, siguiendo las apariencias, extender su demostración al hombre», siendo evidente, añade de Maistre, que «esta destrucción violenta» no es un «mal tan grande como se cree» (*Considérations sur la France*, *op. cit*., p. 48). <<

[91] Citado en Pierre Thuillier, «Darwinisme et discours raciste», *op. cit.*, 1985-1986, p. 8. <<

[92] Primo de Charles Darwin, es él quien forja la palabra «eugenismo» en 1883. <<

[93] Citado en Pierre-André Taguieff, *La couleur et le sang*, *op. cit.*, p. 255. <<

[94] Citado en Christina Ottomeyer-Hervieu, *Sexe et race*, *op. cit.*, p. 139. <<

[95] Aparentemente, porque el corte seco entre las diferentes formas del antijudaísmo, al examinarlo, no siempre parece probante. En el antijudaísmo de la España católica del sigloXV (cfr. *infra*), los estatutos de «limpieza de sangre» no dejan de evocar la idea de linaje y de raza, que están en las antípodas de la noción misma de catolicidad, y del mensaje de Pablo de Tarso, quien no conocía ya «ni judío ni griego» (cfr. II, capítulo 2). <<

[96] Max Nordau (1849-1923). Médico judío de origen húngaro, instalado en París en 1880. Nordau deviene a partir de 1892 el amigo más próximo de Teodoro Herzl, por entonces corresponsal en París del diario vienés *Neue Freie Presse*. Hasta la muerte de Herzl en 1904, Max Nordau será su sostén político más fiel en el seno del movimiento sionista. <<

[97] Citado en Léon Poliakov, *Le Mythe aryen, op. cit*., p. 315. <<

[98] Jean Finot, *Le préjugé des races*, 1906, p. 354. <<

[99] Citado en Peter Gay, *La culture de la haine, op. cit*., p. 103. <<

[100] En Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIVe-XVIIe siècle), op. cit.* <<

[101] Citado en Peter Gay, *La culture de la haine, op. cit.*, p. 55. <<

[102] Publicado en 1908 en alemán, este artículo fue publicado en francés por primera vez en el año 2000 por Pierre-André Taguieff en la revista *Mil neuf cents. Revue d’histoire intellectuelle* (n.º 18). <<

[103] *Ibíd.*, p. 67. <<

[104] En André Bejin, «Le darwinisme social de Francis Galton, Karl Pearson et Georges Vacher de Lapouge», *en Sexe et race*, Seminario 1986-1987. <<

[105] *Préface à L'Origine des espèces*, París, reedición Flammarion, 1918, p.XXXV. <<

[106] *Ibíd.*, p. XXXIV. <<

[107] Publicado en 1896 a partir del curso impartido en Montpellier en 1888-1889. <<

[108] Citado en André Pichot, *La société pure. DeDarwin à Hitler, op. cit.*, p. 201. <<

[109] Cfr. Michel Foucault, *Histoire de la folie,* Plon, 1961. <<

[110] André Pichot, *La société pure. DeDarwin à Hitler*, *op. cit*., p. 171. <<

[111] En ese mismo espíritu, Ernst Mann publica en 1922 *La liberación de la humanidad de la miseria*, una obra en la que preconiza la eliminación, sin sufrimiento, de un gran número de enfermos y de minusválidos. <<

[112] En *Das problem der Vemichtung lebensunwerten Lebens* (*El problema de la destrucción de vidas que no valen la pena de ser vividas*), Ewald Meltzer, director del Instituto para niños de Katharinenhof, se rebelaba contra esa voluntad apenas disimulada de asesinato de los deficientes mentales escribiendo que «la muerte del espíritu no traduce sino rara vez una lasitud de vivir» (citado en Yves Ternon, *Revue d'histoire de la Shoah*, n.º 183, *op. cit*.). <<

[113] No parece que su intervención haya suscitado un gran eco, ni en Max Weber que estaba presente en la conferencia, ni tampoco entre sus colegas. <<

[114] En André Pichot, *La Société pure. DeDarwin à Hitler*, *op. cit.*, p. 406. <<

[115] Citado en Pierre-André Taguieff, *La couleur et le sang, op. cit.*, p. 214. <<

[116] Hannah Arendt, «Llmpénalisme», en *Les origines du totalitarisme*, *op. cit*., p. 525. <<

[117] Citado en André Pichot, *La société pure. DeDarwin à Hitler. op. cit.*, p. 44. <<

[118] *Ibíd.*, p. 84. <<

[119] Citado en Enzo Traverso, *La Violence nazie. op. cit.*, p. 71. <<

[120] Esas palabras son de 1925. En Christina Ottomeyer-Hervieu, art. cit. <<

[121] Citado en André Pichot, *La société pure. DeDarwin à Hitler. op. cit.*, p. 44. <<

[122] *Ibíd.*, p. 44. <<

[123] *Ibíd.*, p. 51. <<

[124] *Ibíd.*, p. 53. <<

[125] *Ibíd.*, p. 53. <<

[126] Yves Ternon sitúa la obra de Armand de Quatrefages de Beau (1889), *Histoire Générale des races humaines*, en este mismo surco ideológico. DeQuatrefages pretendía demostrar la existencia de cuatro razas humanas. <<

[127] Citado en Peter Gay, *La culture de la haine, op. cit*., p. 157. <<

[128] Según André Pichot, este concurso habría lanzado la «moda» del eugenismo en Alemania <<

[129] *Ibíd.*, p. 254. <<

[130] Como el islamismo militante de hoy en día, que se sirve de los aportes más avanzados en la tecnología para combatir más eficazmente al mundo de la Ilustración, que le ha dado nacimiento. <<

[131] En Götz Aly y Susanne Heim, *Les architectes de l’extermination*, *op. cit*.
<<

[132] Citado en Dominique Vidal, *Les Historiens allemands relisent la Shoah*, Complexe, 2002, p. 77. <<

Notas Capítulo 2 (Segunda Parte)

[*] En español en el originai y así a lo largo de todo el libro. <<

[1] En *Le Sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, Juifs et marisques dans l'Espagne du siècle d'Or*, Fayard, 1979, p, 133. <<

[2] «La Société en Castille au tournant du Siècle d'Or», En *Revue d'histoire économique et sociale*, 1967, n.º 2, citado por Henry Méchoulan, *op. cit.*, p. 136. <<

[3] Pierre Bouretz en *Témoins du futur*. *Philosophie et messianisme*, Gallimard, NRF Essais. 2003, p. 69. <<

[4] Citado en Henry Méchoulan, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu, op. cit.*, p. 127. <<

[5] En *The Devil and the Jews. The medieval conception of the Jew and its relation to Modern Anti-Semitism* (1943), última edición realizada en 1983 gracias a la Jewish Publication Society of America. <<

[6] En *Tractatus maioratuum et meliorationum Hispaniae,* citado en Henry Méchoulan. *Le Sang de l'autre ou l'honneur de Dieu, op. cit*., p. 127. <<

[7] *Ibíd.*, p. 127. <<

[8] Pero ese estatuto provoca la oposición del rey y de una buena parte del clero. <<

[9] Yosef Haïm Yerushalmi refiere que, hacia 1482. la corporación de los talladores de piedra prohíbe a sus miembros enseñar su arte a los conversos. Que estos últimos no tienen derecho a establecerse en tal o tal provincia. Que las órdenes religiosas adoptan, unas tras otras, estatutos de pureza de sangre (cfr. *Esprit*, marzo-abril de 1993, n.º 190. «L’antisémitisme ratial est-il apparu auXXe siècle? De la *limpieza de sangre* espagnole au nazisme: continuités et ruptures»). <<

[10] Cfr. *Esprit*, art. cit. <<

[11] Citado en Josef Haïm Yerushalmi. art cit. [y retraducido, aquí, del francés de la cita]. <<

[12] *Ibíd*. [Dejamos subrayado lo que en la traducción francesa había quedado en español, subrayado.] <<

[13] *Ibíd*. <<

[14] *Ibíd*. <<

[*] «Marranos» viene en español en el original francés, que por eso le explica a su lector el significado de la palabra. <<

[15] Citado en Henry Méchoulan. *Le Sang de l’autre ou l’honneur de Dieu, op. cit.*, p. 125. <<

[16] Citado en Jeanne Favret-Saada y Josée Contreras, *Le christianisme et ses Juifs, op. cit*., p. 42. <<

[17] *Ibíd.*, p. 202. <<

[18] Citado en André Pichot, *La société Pure. DeDarwin à Hitler, op. cit*., p. 131. <<

[19] Citado en Peter Gay, *La culture de la haine, op. cit.*, p. 91. El Káiser GuillermoII decía de él que era «el único gran Francés». <<

[20] Hemos olvidado el día de hoy, en parte, nombres antaño importantes para el darwinismo racial. Entre ellos, el de Edward Augustus Freeman, nombrado profesor de Historia moderna en Oxford en 1884. Dos años antes, este había hecho una gira como conferencista en los Estados Unidos, durante la cual expresaba libremente su visión del darwinismo racial. Los negros, explicaba, son «grandes monos vestidos para una representación». En cuanto a los judíos, Freeman estimaba que era necesario considerar los pogromos de Rusia con más serenidad. Contextualizadas en el clima intelectual de la época, esas declaraciones ni estaban aisladas ni eran francamente escandalosas (citado en Peter Gay, *La culture de la haine, op. cit*., p. 92). <<

[21] «La constitución de 1795, al igual que las anteriores, está hecha para el *hombre*. Ahora bien, no hay ningún hombre en el mundo. Yo he visto, en mi vida, franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persona*: pero en cuanto al *hombre*, declaro no haberlo encontrado en toda mi vida; si existe, es a espaldas mías» (*Considérations sur la France*, en *Œuvres complètes*, tomo 1, p. 74, ed. Jean Gaudon, 1985). <<

[22] En su *Essai sur l'inègalité des races humaines* (1853-1855), Gobineau escribe sobre los judíos: «Y en ese miserable rincón del mundo, ¿qué fueron los judíos? Lo repito, un pueblo hábil en todo lo que emprende, un pueblo libre, un pueblo fuerte, un pueblo inteligente y que, antes de perder valientemente, las armas en la mano, el título de nación independiente, había proporcionado al mundo casi tantos doctores como comerciantes» (Belfond, 1967, p. 85), <<

[23] Entre 1897 y 1934 Gobineau (muerto en 1882) no había vendido sino poco menos de 4.000 ejemplares de sus obras. <<

[24] En Maurice Olender, *Les langues du paradis: Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Hautes études Gallimard/Le Seuil, 1989, reedición Points-Essais, p.110. <<

[25] Renan no es solamente uno de los padres intelectuales del antisemitismo erudito, es también uno de los padrinos de un pensamiento racial que justifica el colonialismo. A propósito de los negros, por ejemplo, él anota en el prefacio de sus *Diálogos filosóficos* (1876): «Los hombres no son iguales, las razas no son iguales. El negro, por ejemplo, está hecho para servir a las grandes cosas queridas y concebidas por los blancos». <<

[26] Citado en Maurice Olender, *Les langues du paradis, op. cit.*, p. 133. <<

[27] Citado en André Pichot, *La société pure*. *DeDarwin à Hitler, op. cit*., pp. 128-129. <<

[28] George L. Mosse, *L’image de l’homme. L’invention de la virilité moderne*, Ed. Abbeville, 1997, p. 174. <<

[29] El racismo está íntimamente vinculado con la masculinidad triunfante en su forma viril y guerrera. RSS Baden-Powel, el fundador del escutismo, afirmaba que los negros eran tan lentos y pesados como los bueyes: «Puede ser que sean nuestros hermanos, decía él, pero no son hombres». Citado en GeorgeL. Mosse, *L’image de l’homme, op. cit*., p. 19. <<

[30] *Ibíd.*, p. 171. <<

[31] *Lois psychologiques de l’évolution des peuples*, París, Alcan 1919, p. 40. Citado en Pierre-André Taguieff, *La couleur et le sang, op. cit.*, p. 96. <<

[32] Pierre-André Taguieff, op. cit., p. 97. <<

[33] Maurice Olender, *Les langues du Paradis, op. cit*., p. 247. <<

[34] Citado en Enzo Traverso, *La violence nazie, op. cit*., p. 72. <<

[35] Citado en Pierre-André Taguieff, *La couleur et le sang*, *op. cit.*, p. 236. <<

[36] Citado en Enzo Traverso, *La violence nazie, op. cit*., p. 67. <<

[37] *Ibíd.*, p. 68. <<

[38] *Ibíd.*, p. 212. <<

[39] Citado en Enzo Traverso, *La violence nazie, op. cit.*, p. 136. <<

[40] Forjada a finales del siglo XIX, y sin la sombra de una duda, la palabra no remite sino a los judíos en todos los contemporáneos. Pero muchos se aprovechan el día de hoy de la ambigüedad semántica para afirmar que siendo «semitas» ellos mismos, no podrían ser antisemitas. <<

[41] El antimodernismo en el siglo XX ha podido nutrir a las corrientes más violentas. El islamismo radical del día de hoy, y su antimodernismo proclamado, es portador de peligros muy próximos, que podrían desembocar mañana en una tragedia. <<

[42] *La pasión en Oberammergau y su significado*. <<

[43] Citado en Jeanne Favret-Saada y Josée Contreras, *Le christianisme et ses Juifs*, *op. cit.*, p. 120. <<

[44] *La France Juive*, tomo 1, p. XVI. <<

[45] Cfr. Pierre-André Taguieff, *La couleur et le sang*, *op. cit.*, pp. 163 y ss. <<

[46] Es un espectáculo patético el de esos judíos franceses, por ejemplo, que deciden publicar en 1915 los nombres de todos los judíos citados por su bravura en el frente, pero también los de todos tos judíos condecorados, así como los nombres de los muertos en el «campo del honor». Es verdad que esta enésima marca de fidelidad pretendía recusar una desconfianza tan antigua y recurrente. En la primavera de 1914, en efecto, los militantes antidreyfusistas, que estaban lejos de haberse dado por vencidos, publicaban un *Estado estadístico de los judíos en el ejército* que pretendía demostrar que, en caso de conflicto con Alemania, los judíos, muchos, traicionarían. <<

[47] *La Libre Parole*, 23 de febrero de 1898. <<

[48] Citado en Pierre-André Taguieff, *La couleur et le sang*, *op. cit.*, p. 191. <<

[49] En Peter Gay, *La culture de la haine, op. cit.*, p. 202. <<

[50] Si es cómodo retomar el término ya admitido de antisemitismo, las objeciones presentadas hace tiempo por Léon Poliakov siguen estando fundadas. La palabra «antisemitismo» da consistencia a lo que denuncia puesto que está construida sobre la invención racial de los «semitas». Resumiendo la lección del coloquio de Cerisy de 1975, organizado sobre el tema «Ni judío ni griego», Léon Poliakov escribía: «El resultado principal de concluir que los términos mismos de "antisemitismo" y "racismo" […] contribuyen a perpetuar, en su impropiedad y en sus contradicciones internas, el fenómeno que pretenden describir […]. Todo ocurre entonces, en la práctica cotidiana, como si el fenómeno en cuestión tratase de perpetuarse a través del antirracismo, con la ayuda de una trastada jugada por el uso de la lengua» (en Léon Poliakov, *L'auberge des musiciens*, 1981, p. 225). <<

[51] René Girard, *La violence et le Sacré*, Grasset, 1972. <<

[52] Analizando esos mecanismos a propósito de la violencia antisemita del IIIReich, los psicoanalistas alemanes Alexandre y Margarete Mistcherlich (cfr. *supra*) escriben en 1967: «Entre más represiva es una sociedad, entre más se opone a los instintos, más ritualiza». Ellos describían la «manipulación (que) permite desviar hacia el exterior esta energía acumulada […]. La sociedad imagina unos objetos de odio situados fuera del grupo considerado; frente a esos objetos, los miembros del grupo tienen el "derecho" de dar libre curso a sus conductas instintivas asociales […] sin riesgo de entrar en conflicto con su conciencia moral» (*Le deuil imposible*, *op. cit.*, p. 134). <<

[53] Mientras que la historia hebraica comienza con la interrupción de los sacrificios humanos, el rumor del crimen ritual forma parte de la osatura de la acusación portada contra los judíos. Jean-Pierre Faye habla a ese respecto de una «perversión de la narración», agregando que «el prisma del inconsciente […] hace entender al revés lo que uno no quiere entender en el que uno quiere empujar hacia afuera. Uno le atribuye exactamente lo contrario de lo que dice: es la exactitud en la mentira». (en *La déraison antisémite et son langage*, Actes Sud-Babel, 1995, p. 174). <<

[54] Citado en Doménico Losurdo, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, *op. cit*., p. 126. <<

[55] «El verdadero sentido del antisemitismo de los movimiento anexionistas, escribe Hannah Arendt de esos agitadores nacionalistas alemanes, es que el odio con respecto a los judíos se expresaba por primera vez fuera de cualquier contacto real con el pueblo judío, ya sea desde un punto de vista político, social o económico, y se contentaba con seguir la bizarra lógica de una ideología». En «L'Impérialisme», *Les origines du totalitarisme, op. cit*., p. 510). <<

[56] Un millón de ejemplares fueron vendidos hasta en 1933, refiere Léon Poliakov en Le Mythe aryen, op. cit. <<

[*] Al no haber traducción que valga para los términos «youtre» y «youpin», simplemente los adapto a nuestra fonética. <<

[57] En Pierre Quillard, *Le Monument Henry. Listes des souscripteurs classés méthodiquement et selon l’ordre alphabétique*, Stock, 1899, pp. 416-418. <<

[*] «Hocicos»: «gueules» en francés. <<

[58] Todas esas citas figuran en el «Monumento Henry». Están extraídas de Georges Bensoussan, *L'idéologie du rejet. Enquête sur le Monument Henry, ou archéologie du fantasme antisémite dans la France de la fin du XIXe siècle*, éditions Manya. 1993, pp. 144-147. <<

[59] Cfr. Stephen Wilson, «Le Monument Henry», *Annales E.S.C.*, marzo-abril de 1977, año 32, n.º 2, y Georges Bensoussan, *L'idéologie du rejet. Enquête sur le Monument Henry, ou archéologie du fantasme antisémite dans la France de la fin du XIXe siècle*, Manya, 1993. Más recientemente, cfr. Jean-Yves Mollier, *Le camelot et la rue*, Fayard, 2004. <<

[60] En *La dialectique de la raison*, Gallimard, col. Tel, 1983. <<

[61] Cfr. Jean-Pierre Faye, *Migrations du récit sur le peuple juif*, Belfond, 1974. <<

[62] «El documento contemporáneo más importante sobre el tema» escribe en *Les Origines du totalitarisme* («Sur l'antisémitisme»), nueva edición Gallimard, colección Quarto, 2002, p. 350. <<

[63] Jean-Pierre Faye. *Migrations du récit sur le peuple juif. op. cit.*, p. 49. <<

[64] *Le Pilori*, 25 de abril de 1886. <<

[*] Vertimos «on», «uno», por «se», dado que en español no funcionaría la traducción literal. Pero es importante, para la correcta inteligencia del pasaje, que el lector sepa que el original se refiere a ese anónimo «uno». <<

[65] Gavin I. Langmuir, «Qu’est-ce que “les juifs” signifient pour la société médiévale?», en *Ni Juif ni Grec. Entretiens sur le racisme*, bajo la dirección de Léon Poliakov, Mouton-EHESS, 1978 (Actas del coloquio de Cerisy, junio de 1975). <<

[66] *Ibíd*. <<

[67] Citado por Henry Méchoulan, quien no da ni el título, ni la fecha (cfr. *Le Sang de l’autre, op. cit*., p. 185). <<

[68] *Tempelschacherjuden* en el texto original. <<

[69] Citado en Jeanne Favret-Saada y Josée Contreras, *Le christianisme et ses Juifs, op. cit.*, p. 81. <<

[70] *Ibíd.*, p. 229. <<

[71] La cifra está aquí exagerada, pero ese efectivo será casi alcanzado nueve años más tarde. <<

[72] Citado en Jeanne Favret-Saada y Josée Contreras. *Le christianisme et ses Juifs, op. cit*., p. 230. <<

[73] Para Hannah Arendt, cuyos análisis históricos están a veces sostenidos débilmente, el delirio sobre la elección que caracteriza al racismo sería también la consecuencia del mito judío de la elección. Un mito reforzado, explica ella, por «[…] la situación anormal de los judíos en los Estados modernos, colocados al margen de la sociedad y de la nación» (en *Les origines du totalitarisme, op. cit.*, p. 525). Aunque con la diferencia, sin embargo, concede ella también, de que el concepto judío de la elección no tiene nada que ver con el tribalismo relativo al origen divino de algunos pueblos. Ella añade, con razón, que el populacho se preocupa muy poco de estos distingos entre los diferentes tipos de elección. <<

[74] Henry Méchoulan, *Le Sang de l’autre ou l’honneur de Dieu, op. cit*., p. 146. <<

[75] *Ibíd.*, p. 268. Añadamos: misma creencia en la elección divina, misma obsesión de la pureza, misma aspiración a la unidad, misma angustia del origen, en fin. <<

[76] *Ibíd.*, p. 183. <<

[77] Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident, op. cit.*, p. 348.
<<

[78] Citado en Léon Poliakov, *Le mythe aryen, op. cit.*, p. 291. <<

[79] Maurice Olender, *Les langues du Paradis, op. cit*., p. 251. <<

[80] A este respecto, Jean-Pierre Faye anota en su reflexión sobre el antijudaísmo: «Cuando el Islam designa como *dhimmis* a los judíos, obligándolos a llevar una señal amarilla, él es también un precursor de eso. Si no hay pueblo "inocente", tampoco hay cultura inocente en nuestra Historia» (*op. cit.*, p. 266). <<

[81] Pero no en Alemania, en donde el judío está obligado a llevar un sombrero cónico. <<

[82] Jean Delumeau, *La peur en Occident*, *op. cit.*, p. 383. <<

[83] Ibíd., p. 384. <<

[84] Citado en Léon Poliakov, *Histoire de l’Antisemitisme*, tomo 1, Col. Pluriel, 1981, p. 294. <<

[85] *Ibíd.*, p. 296. <<

[86] *Ibíd.*, p. 311. <<

[87] Ibíd., p. 320 [un sol, una moneda antigua cuyo valor es la vigésima parte de un franco]. <<

[88] *La destruction des Juifs d’Europe*, Fayard, 1988. <<

[89] Citado en Jeanne Favret-Saada y Josée Contreras, *Le Christianisme et ses Juifs*, *op. cit*, p. 24. <<

[90] Norman Cohn, *Histoire d’un mythe*, Folio Histoire, 1992 (primera edición Francesa en 1967), p. 18. <<

[91] En Carlo Guinzburg, *Le sabbat des sorcières*, Gallimard, 1992 (lª edición italiana, 1989), p. 59. <<

[92] Uno encuentra también a Redcliff entre los falsificadores que desviarán uno de los capítulos del libro. <<

[93] Cfr. Pierre-André Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion. Faux et usages d’un faux*, nueva edición Fayard-Berg international, 2004. <<

[94] Citado en Pierre-André Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion*, *op. cit.*, pp. 421-422 y 426. <<

[95] Según Pierre-André Taguieff, la escena se inspiraría en una reunión masónica imaginada por Alejandro Dumas en *Joseph Balsamo* (1849), en donde se relata el encuentro, el 6 de mayo de 1770, entre Cagliostro, jefe de los Superiores Desconocidos, y otros iluminados. <<

[96] Citado en Antoine Compagnon, *Les antimodernes*, *op. cit.*, p. 193. <<

[97] *Ibíd.*, p. 195. <<

[98] Léon Bloy forma parte de esos antimodernos que apelan a la «salvación por los judíos» (es el título de su libro publicado en 1892) para mejor verlos desaparecer como judíos, en la más pura tradición del cristianismo medieval, y eso no obstante la aparente ambigüedad de la obra. De ahí, en él, la recuperación de la cantinela judío = modernidad: «Desde el doble punto de vista moral y físico, escribe, el jutre moderno parece ser el confluente de todos los horrores del mundo». (Citado en Antoine Compagnon, *Les antimodernes, op. cit*., p. 204.) <<

[99] Fundado en 1850. Órgano oficioso del papado. <<

[100] De Frederick Millingen (1836-1901). Millingen sirve un tiempo en el ejército turco: de ahí la consonancia otomana del pseudónimo. <<

[101] Citado en Norman Cohn, *Histoire d’un mythe*, *op. cit*., p. 64. <<

[102] *Ibíd.*, p. 63. <<

[103] Citado en Henri Rollin, *L’Apocalypse de notre temps. Les dessous de la propagande allemande d’aprés des documents inédits*, Allia, 1991 (lª ed. Gallimard, 1939), p. 594. <<

[104] El mismo Kruchevan publica una nueva edición del *Discurso del rabino* en *Znamia* el 12 de enero de 1904. <<

[105] *Ibíd.*, p. 188. <<

[106] *Ibíd.*, p. 189. <<

[107] *Ibíd.*, p. 192. <<

[108] *Ibíd.*, p. 193. <<

[109] *Mille ans de bonheur*, tomo 2: *Une historie du Paradis*, Fayard, 1995. <<

[110] Citado en Maurice Olender, *Les langues du paradis, op. cit.*, p. 29. <<

[111] *Ibíd.*, p. 29. <<

[112] Citado en Léon Poliakov, *Le Mythe Aryen*, *op. cit.*, p. 211. <<

[113] *Ibíd.*, p. 44. Renan veía igualmente en la victoria prusiana de Sedan (septiembre 1870) una prueba de la «superioridad racial» de los alemanes. <<

[114] *Ibíd.*, p.84. <<

[115] *Ibíd.* <<

[116] Jean-Pierre Vernant, prefacio a Maurice Olender, *Les langues du paradis*, *op. cit.*, p. 11. <<

[117] En Jeanne Favret-Saada y Josée Contreras, *Le Christianisme et ses Juifs, op. cit*, p. 70. <<

[118] Cfr. Maurice Olender, *Les langages du paradis, op. cit*. <<

[119] La raza, el medio y el momento son los tres factores claves de la historia según Taine. <<

[120] Citado por Maurice Olender, *Les langues du paradis, op. cit.*, p. 134. <<

[121] Marcion (85-160) predica en el siglo II una doctrina que pretende romper con el origen judío del cristianismo. Es excomulgado en 144. <<

[122] *Ibíd.*, p. 137. <<

[123] En Maurice Olender, Les langues du paradis, op. cit., pp. 141 y 146. <<

[124] En *Histoire du peuple d’Israël*, tomo VI. Calmann-Lévy, p. 1513. <<

[125] Cfr. Antoine Compagnon, *Les antimodernes, op. cit*., p. 190. <<

[126] Citado por Maurice Olender, *Les langues du paradis*, *op. cit.*, p. 151. <<

[127] *Ibíd.*, Prefacio, p. 12. <<

[128] Cfr. Pierre-André Taguieff, *Prêcheurs de haine. Traversée de la judéophobie planétaire*, Mille et une nuits, 2004. [En el año 2012, en la emisora oficia] del Estado venezolano, la directora de la misma difundió y aconsejó a los auditores que leyeran los *Protocolos*, «para mejor conocer a los judíos». Los dirigentes de la comunidad judía presentaron una querella a la Fiscalía, sin ningún resultado. Nota de Aquiba Benarroch.] <<

[129] En mayo de 1961, en el contexto del proceso Eichman que acababa de abrirse en Jerusalén, Max Horkheimer citaba estas palabras en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (en Alexandre y Margarete Mistcherlich. *Le deuil imposible*, *op. cit*., p. 123). <<

[130] Cfr. *Le sang de l’autre, op. cit.* <<

[131] *Apología in duas parteis divisa*, París, 1553. <<

[132] Citado en Henry Méchoulan, *Le sang de l’autre, op. cit*., p. 171. <<

[133] Al que Henry Méchoulan ha consagrado su primera obra en 1973, *Raison et alterité chez Fadrique Furió Ceriol*, París-La Haya, Mouton. <<

[134] Citado en Henry Méchoulan, *Le sang de l’autre, op. cit.*, p. 174. <<

[135] *Ibíd.*, p. 179. <<

[136] René Girard, *La violence et le sacré*, Pluriel, 1998, p. 122. <<

[137] Cfr. *The Devil and the Jews, op. cit.* <<

[138] Léon Poliakov, *Le Mythe Aryen, op. cit.*, p. 351. <<

[139] Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Les éditions de Minuit, 1982, p. 223. <<

[140] Cfr. Georges Bensoussan, en *Comprendre le Proche-Orient. Une nécessité républicaine*, obra colectiva, Bréal, 2005. <<

Notas Capítulo 3 (Segunda Parte)

[1] Citado en Jacques Attali, *Karl Marx ou l'Esprit du monde, op. cit.*, 2005, p. 79. <<

[2] Cfr. Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècle)*, Fayard, nueva ed. Pluriel, 1980 (para las citas), p. 299. <<

[3] *Ibíd.*, p. 325. <<

[4] «*L’Église protestante d’Allemagne face à l’hygiène raciale*», en *Revue d’histoire de la Shoah*, n.º 183, julio-diciembre de 2005. <<

[5] En Hannah Arendt, «L’Impérialisme», en *Les origines du totalitarisme, op. cit*., p. 431. <<

[6] Citado en Domenico Losurdo, *Heidegger et l’Idéologie de la guerre*, *op. cit.*, p. 176. <<

[7] Leo Strauss, *Nihilisme et Politique*, Rivages, 2001, p. 69. <<

[8] *Ibíd*., p. 70. <<

[9] En Jeanne Favret-Saada y Josée Contreras. *Le Christianisme et ses Juifs, op. cit.*, p. 32. <<

[10] En Heinrich A. Winkler, *Histoire de l’Allemagne, op. cit.*, p. 29. <<

[11] Cfr. *L’Image de l’homme*, *op. cit.* <<

[12] En Peter Gay, *La culture de la haine, op. cit.*, p. 178. <<

[13] En *Un Ethnologue dans les tranchées*, *op. cit.*, p. 63. <<

[14] En Alexandre y Margarete Mitscherlich, *Le Deuil impossible, op. cit*., p. 93. <<

[15] Edouard Husson, *Une autre Allemagne*, Gallimard, 2005, p. 162. <<

[16] Citado en Nicolas Bancel y Jean-Marc Gayman, *Du guerrier à l’athlète. Eléments d’histoire des pratiques corporelles*, PUF, 2002, p. 143. <<

[17] «Una sola cosa sigue estando prohibida, y esto en virtud de un consenso universal: el valor cívico. La idea de una decisión tomada en el nombre de la conciencia individual, de una aceptación de responsabilidades personales, parecía odiosa, en tanto que falta de respeto a las autoridades dadas por Dios», escriben Alexandre y Margarete Mitscherlich (*Le Deuil impossible, op. cit*., p. 56). <<

[18] En Heinrich A. Winkler, *Histoire de l’Allemagne, op. cit*., p. 59. <<

[19] *Ibíd.*, p. 62. <<

[20] «Hitler reactiva el sentimiento alemán de tener una misión, sentimiento que tenía raíces tan profundas en nuestra historia […]. El hecho de que todos los estratos de la población se hayan literalmente arrojado ante la bandera de la cruz gamada muestra hasta qué punto se detestaba el pensamiento racional y se tenía simpatía por la idea irracional de misión» (Alexandre y Margarete Mitscherlich, *Le Deuil impossible*, *op. cit.*, p. 67). <<

[21] *Ibíd.*, p. 67. <<

[22] *Ibíd.*, p. 63. <<

[23] *Ibíd.*, p. 85. <<

[24] «Lo que ha vuelto a la ideología alemana tan victoriosa, analizan Alexandre y Margarete Mitscherlich, es su poder de persuasión, porque, en muchos aspectos, y por ejemplo a propósito del deber de obediencia, ella podía vincularse con un ideal del Yo que era preexistente. Es porque esa sociedad estaba dispuesta a divinizarse ella misma, y en consecuencia a practicar una intolerancia demente, que ha sido fácil para el nazismo barrer todos los escrúpulos que habrían podido oponérsele» (*Le Deuil impossible, op. cit.*, p. 29). Según ellos, en ese contexto mental, el Führer «realizaba el ideal de grandeza del sujeto durante mucho tiempo aplastado por el absolutismo e, inversamente, proyectaba sus ideas de grandeza sobre la “raza”, noción destinada a colocar aparte al pueblo alemán» (*ibíd.*, p. 36). <<

[25] *Ibíd.*, p. 225. <<

[26] Es traducido al inglés en 1911, y al francés en 1913. <<

[27] Citado en Léon Poliakov, *Le mythe aryen, op. cit.*, p. 338. <<

[28] Citado en Domenico Losurdo, *Heidegger el l'idéologie de la guerre, op. cit.*, p. 191. <<

[29] Citado en Léon Poliakov, *Le mythe aryen, op. cit.*, p. 3329. <<

[30] Leo Strauss, *Nihilisme et Politique, op. cit*., p. 63. <<

[31] Citado en Heinrich A. Winkler, *Histoire de l’Allemagne, op. cit.*, p. 269. <<

[32] *Ibíd.*, p. 267. <<

[33] En «La théorie de la guerre juste dans I’Empire allemand (1871-1918): un phénomène protestant». En *Mille neuf cent, op. cit*., p. 150. <<

[34] La expresión es de John A. Moses, art. cit. <<

[35] *Ibíd*., p. 165. En 1914, el pastor y socialista suizo Leonhard Ragaz (1868-1945) le enviaba al pastor alemán Gottfried Traub (1869-1956) la carta siguiente: «Ustedes logran siempre interpretar el mensaje de Jesús en función del momento histórico presente, privándolo así de toda singularidad y de toda fuerza. Ustedes defienden la guerra, ustedes saben hacer fusionar el cañón de 420 mm con la Cruz de Cristo, e identificar el *furor teutonicus* con el Espíritu Santo. Ustedes exaltan la *Realpolitik* más que los políticos, y la guerra más que las gentes de guerra Ustedes saben siempre encontrar una nueva fórmula que permita dar una justificación religiosa a lo que el mundo juzga bueno hacer. Es por eso que ustedes son más peligrosos que los simples representantes de este mundo […]. Y lo mismo en relación a lodos los progresos del reino de Dios: ellos están menos frenados por este mundo que por una cristiandad que se ha aliado a él». (Citado por John A.Moses, art. cit., p. 165.) <<

[36] Citado en Domenico Losurdo. *Heidegger et l’idéologie de la guerre, op. cit.*, p. 188. <<

[37] Ibíd., p. 145. <<

[38] Cfr. Christopher Browning, *Des hommes ordinaires*. Les Belles Lettres, 1994. <<

[39] En *La culture de la haine, op. cit.*, p. 27. <<

[40] *Ibíd.*, p. 158. <<

[41] *Ibíd.*, p. 21. <<

[42] Cfr. Enzo Traverso, *La violence nazi*, *op. cit*. <<

[43] Heinrich Heine, *De l’Allemagne* (*de Kant à Hegel*), Gallimard, col. Tel, 1998, pp. 153-155. <<

[44] Citado en Jacques Attali, *Karl Marx, op. cit.*, p. 336. <<

[45] Citado en Annette Becker, *Maurice Halbwachs, op. cit.*, p. 71. <<

[46] En Léon Poliakov, *Le mythe aryen, op. cit*., p. 315. <<

[47] La palabra «evolución» no aparece en su obra sino una sola vez, en 1876, con ocasión de la 6ª edición de su libro. <<

[48] Haeckel clasifica a los hombres en 36 razas y 12 especies. <<

[49] Citado en Joël Kotek y Pierre Rigoulot, *Le Siècle des camps*, *op. cit.*, p. 92. <<

[50] Para esta cita y las que preceden, cfr. Annegret Ehmann, «From Colonial Racism to Nazi Population Policy», en Berenbaum (ed.), 1998. <<

[51] De todas las profesiones, la profesión médica fue entre 1933 y 1945 la más nazificada. La tasa de médicos que se adhirieron al NSDP fue la más elevada entre todas las categorías profesionales de la sociedad alemana. <<

[52] André Pichot, en *Revue d’histoire de la Shoah*, n.º 183, julio-diciembre de 2005. <<

[53] Una noción delicada de manejar porque es negativa, nadie se declaró nunca, en efecto, adepto del «darwinismo social». <<

[54] Alemania ha sido muy pronto afectada por la crisis procedente de los Estados Unidos (*N.d. A.*). <<

[55] *Le mythe aryen*, *op. cit.*, p. 85. <<

[56] *Ibíd.*, p. 92. <<

[57] *Ibíd.*, p. 96. <<

[58] En «Classer. Penser. Exclure», *Révue d’Histoire de la Shoah*, n.º 183. julio-diciembre de 2005. <<

[59] En Léon Poliakov. *Le mythe aryen, op. cit.*, p. 115. <<

[60] *Ibíd.*, p. 115. <<

[61] *Ibíd.*, p. 115. <<

[62] *Ibíd*., p. 117. <<

[63] *Ibíd.*, p. 217. <<

[64] Citado en Heinrich A. Winkler, *Histoire de l’Allamagne*, *op. cit.*, p. 201 <<

[65] Citado en Léon Poliakov. *Le mythe aryen, op. cit.*, p. 250. <<

[66] *Ibíd.*, p. 209. <<

[67] Fragmento inédito, biblioteca de Ginebra, citado en Léon Poliakov, *L'auberge des musiciens. op. cit.*, p. 197. <<

[68] Y más aun hay que distinguir entre polacos y judíos, estos últimos situados por su parte en lo más bajo de la escala. «Nadie, sin duda, tendría la idea de hacer contra los polacos las mismas acusaciones que contra los judíos», anota Heinrich A.Winkler (*Histoire de l’Allemagne. op. cit*., p. 219.) <<

[69] *Ibíd.*, p. 112. <<

[70] Se sabe la preocupación del régimen nacional-socialista en materia de patronímicos. Además de la medida sobre el nombre obligatorio (Sara e Israel) pegado a su patronímico (1938), los judíos no pudieron dar ya a sus recién nacidos nombres «típicamente germánicos». <<

[71] Las «elecciones hotentotas» del 5 febrero de 1907 marcan un «consenso exterminador». Si la política alemana del sudoeste africano es a veces contestada, resulta sin embargo que la mayoría de los alemanes la confirma en ese escrutinio. <<

[72] Al mismo tiempo, un segundo grupos de «indeseables» de sangre mezclada (*Mischlinge*), mezcla de «sangre alemana» y de «sangre gitana», es sometido en Berlín a una «evaluación antropológica»: lo que concierne a 29.000 personas (Sinti). <<

[73] Por un lado, una corriente eugenista no racista e internacionalista próxima al SPD (socialista) y al Zentrum (católico). Por otro lado, una corriente ultranacionalista y racista (*völkisch*) de la que Ploetz, Lenz y Fischer son los representantes más eminentes. <<

[74] Cfr. Rita Thalmann, en *Revue d'histoire de la Shoah*, n.º 183, julio-diciembre de 2005, quien se apoya para hacerlo en la tesis de la historiadora alemana Ino Arndt (*La question juive à la lumière des publications dominicales protestantes de 1918 à 1933*). <<

[75] Citado por Rita Thalmann, *ibíd*. <<

[76] Pero este discurso está también muy difundido entre las otras naciones beligerantes de la vieja Europa. <<

[77] Fundada en 1905. en Berlín, por Alfred Ploetz. la sociedad se llama a partir de 1907 *Internationale Gesellschaft für Rassenhygiene* (Sociedad internacional de higiene racial). <<

[78] Citado en *Sexe et race*, Universidad París-VII, Centro de estudios y de investigaciones germánicas, seminario 1988-1989: «Eugen Fischer. Une carriére d’anthropologue en Allemagne», p. 41. <<

[79] *Ibíd.*, p. 43. <<

[80] *Ibíd.*, p. 45. <<

[81] Cfr. Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands*, Le Seuil, 2003. <<

[82] Citado en Norman Cohn, *Les fanatiques de l’Apocalypse*, Payot, 1983, p. 124. <<

[83] Citado en Léon Poliakov, *Le mythe aryen, op. cit.*, pp. 326-327. <<

[84] Citado en Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur, op. cit*. <<

[85] Citado en Norman Cohn, *Les fanatiques de l’Apocalypse, op. cit.*, p. 130.
<<

[86] *Ibíd*., p. 130. <<

[87] *Ibíd*., p. 131. <<

[88] Citado en Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur, op. cit.*, p. 127. <<

[89] *Ibíd.*, p. 128. <<

[90] Citado en Heinrich A. Winkler, *Histoire de l’Allemagne, op. cit.*, p. 187.
<<

[91] *Ibíd.*, p. 187. <<

[92] Un lazo corre del «Federico a venir» y del FedericoIII del siglo XVIII, al culto del «Gran Federico» organizado por la Alemania nazi. <<

[93] En una carta dirigida a Luden Febvre en otoño de 1934, Marc Bloch escribía: «El comunismo a la rusa, y el propio nazismo son a su manera —e históricamente hablando— unas religiones» (citado en Annette Becker, prefacio a Marc Bloch, *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, Gallimard, col. Quarto, 2006, p. XXXIV). <<

[94] Citado en Jeanne Favret-Saada y Josée Contreras, *Le christianisme et ses Juifs*, *op. cit*., p. 43. <<

[95] Citado en Léon Poliakov, *Le mythe aryen, op. cit.*, p. 257. <<

[96] *Ibíd.*, p. 57. <<

[97] *Ibíd.*, p. 109. <<

[98] *Ibíd.*, p. 109. <<

[99] En enero de 1933, Alemania reagrupaba más de 400 asociaciones antijudías y cerca de 700 publicaciones de la misma naturaleza. <<

[100] Citado en Henry Rollin, *L'Apocalypse de notre temps. Les dessous de la propagande allemande d'après des documents inédits*, Allia, 1991 (1ª edición, Gallimard, 1939), p. 185. <<

[101] En particular Moshé Leib Lilienblum y Ahad Ha’am (cfr. Georges Bensoussan, *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme*, 1860-1940, Fayard, 2002). <<

[102] Cfr. Heinrich A. Winkler, *Histoire de l’Allemagne, op. cit.*, p. 199. <<

[103] *Ibíd.*, p. 201. <<

[104] *Ibíd.*, p. 203. <<

[105] Ibíd., p. 242. <<

[106] Citado en Henri Rollin, *L'Apocalypse de notre temps, op. cit.*, p. 186. <<

[107] *Ibíd.*, p. 187. <<

[108] En *Sexe et Race*, Seminario 1990-1991, Liliane Crips: «Hans F.K.Günther (1891-1968). Un idéologue du “nordisme”», p. 93. <<

[109] *Ibíd*., p. 94. <<

[110] *Ibíd.*, p. 95. <<

[111] Citado en Rita Thalmann, «Les églises protestantes allemandes face à l’hygiène raciale», en *Revue d’Histoire de la Shoah*, n.º 183, julio-diciembre de 2005. <<

[112] Citado en Heinrich A. Winkler, *Histoire de l'Allemagne, op. cit.*, p. 193.
<<

[113] Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, tomo 3, p. 280 («La grande colère des faits»). <<

[114] En 1912 (cfr. *supra*), en reacción a la victoria del SPD en las recientes elecciones legislativas, el mismo Class publica bajo el pseudónimo de Daniel Frymann una obra intitulada *Wenn ich der Kaiser wär* (*Si yo fuera el emperador*). El éxito es considerable. Class preconiza en este libro una política fuerte tanto al interior como al exterior de Alemania. <<

[115] Citado en Michel Korinman, *Deutchland über alles. Le pangermanisme* 1890-1945, Fayard, 1999, p. 40. <<

[116] Citado en Peter Gay, *La culture de la haine, op. cit.*, p. 98. En 1941, estando en la cima de su potencia, la Alemania nazi torna un filme a la gloria de Karl Peters. <<

[117] Citado en Enzo Traverso, *La violence nazi, op. cit.*, p. 59. <<

[118] *Ibíd.*, p. 83. <<

[119] *Ibíd.*, p. 62. <<

[120] «Pues es el Este el que representa para nosotros la Tierra prometida desde los inicios conocidos de la historia alemana», escribe Von Treitschke en la primavera de 1879 (Anales prusianos, citado en Heinrich A.Winkler, *Histoire de l'Allemagne*, *op. cit*., p. 213). <<

[121] En Antoine Prost, Jay Winter, *Penser la Grande Guerre. Un essai d’historiographie*, Le Seuil, 2004, p. 232. <<

[122] Citado en Annette Becquer, *Maurice Halbwachs, op. cit.*, p. 166. <<

[123] *Un ethnologue dans les tranchées, op. cit.*, p. 116. <<

[124] Hertz hace alusión aquí a los artículos de Maurice Barrès publicados en *L’Echo* de París los días 6, 9 y 12 de marzo de 1915. <<

[125] *Ibíd.*, p. 230. <<

[126] Michel Korinman, *Deutschland über alles*, *op. cit.*, p. 289. <<

[127] Se trata de la Declaración Balfour (2 de noviembre de 1917). <<

[128] Michel Korinman, *Deutschland über alles*, *op. cit.*, p. 290. <<

[129] Paul Celan. *Todesfuge* (Fuga de muerte).

Él grita más sombríos los arcos y vuestro humo subirá al cielo
vosotros tendréis entonces una tumba en las nubes en donde no
se está apretado
Leche negra del amanecer nosotros te bebemos en la noche
Te bebemos al mediodía la muerte es señor de Alemania
Nosotros te bebemos la tarde y la mañana nosotros bebemos
y bebemos
La muerte es un señor de Alemania su ojo es azul
Él te pega una bala de plomo y no te falla
Un hombre habita la casa Margarete tus cabellos de oro
Él lanza sus grandes perros contra nosotros nos ofrece una tumba
en el cielo
Él juega con las serpientes y sueña la muerte es un señor
de Alemania
Tus cabellos de oro Margarete
Tus cabellos ceniza Sulamith.

En *Choix de poèmes*, traducido del alemán por Jean-Pierre Lefebvre, Poésie/Gallimard, 1998. p. 55. <<

[130] Disraeli establecía un paralelo entre la victoria alemana de 1871 y la Revolución francesa de 1789. La debacle militar de Francia encarnaba también, según él. la derrota de los principios de la Revolución francesa. Nos reencontramos corrientemente esta retórica en la Alemania de los II y IIIReich. El *Evangelische Kirchenzeitung* escribía a comienzos de 1871: «Si consideramos las fuerzas que se han enfrentado en esta guerra, esta última aparece como una victoria de la lealtad de los sujetos frente a la revolución, del orden divino frente a la anarquía, de las fuerzas morales frente al desorden de la carne, del gobierno de arriba frente al pueblo soberano, del cristianismo frente al paganismo moderno» (citado en Heinrich A. Winkler. *Histoire de l'Allemagne*, *op. cit*., p. 186). <<

Notas Capítulo 1 (Tercera Parte)

[1] Guy Bechtel anota que la obra publicada en 1484, *Malleus Maleficarum* (*El mazo de las brujas*), fue editada en más de 50.000 ejemplares, tiraje evidentemente considerable para la época (cfr. *La Sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europa, des origines aux grands bûchers*, Plan, 1997). Este libro, redactado por los inquisidores alemanes Sprenger e Institoris, permanecerá en uso hasta el alba de los tiempos modernos para todos los procesos de brujería. <<

[2] *Ibíd*., p. 864 (reedición Agora, 2000). <<

[3] En *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècle). Une cité assiégée*, Fayard, 1978 (reedición Pluriel poche, 1980 para las citas). <<

[4] *Ibíd*., p. 65. <<

[5] Cfr. Philippe Ariès, *L’homme devant la mort*, Le Seuil, 1977. <<

[6] Jean Delumeau hace notar (*op. cit.*) que entre 1480 y 1609, se han impreso más obras (en francés) consagradas a los turcos que a América, continente «nuevo». <<

[7] En Jean Delumeau, *La peur et l’Occident*, *op. cit*., p. 284. <<

[8] *Ibíd*., p, 354. <<

[9] En Jacques Sémelin, *Purifier et détruire*, Le Seuil, 2005, p. 53. <<

[10] La historia de la peste está ligada a la de la rata. Uno puede interrogarse sobre la asociación que el imaginario antisemita hará más tarde entre la rata y el judío. <<

[11] *Ibíd.*, p. 151. <<

[12] La palabra hebrea Aqueda, que designa esta escena fundadora, significa simplemente «ligadura». <<

[13] *Ibíd*., p. 111. <<

[14] En *La Possession de Loudun*, *op. cit.*, p. 8. <<

[15] *Ibíd.*, p. 227. <<

[16] En Marc Bloch, *L'Histoire, la Guerre, la Resistance*, Gallimard, 2006. p. 312 (lª edición en *Revue de synthèse historique*, t.33, 1921). <<

[17] Comenzando por John Boswell (*Christianisme, tolérance sociale et homosexualité, op. cit*.) y RobertI. Moore (*La Pérsecution: sa formation en Europe, siècles Xe-XIIIe*, 1987, ediciones 10-18,1997). <<

[18] Robert I. Moore (*La Pérsecution: sa formation en Europe, op. cit.*, p. 77).
<<

[19] Para los leprosos, un poco antes, durante el tercer concilio del mismo nombre, en 1179. <<

[*] Clercs: clérigos, pero también letrados, funcionarios o intelectuales. <<

[20] En Marc Bloch, *L'Histoire, la Guerre, la Résistance, op. cit.*, pp. 480-481.
<<

[21] Marcel Gauchet, *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Stock, 2003, de quien tomamos lo esencial de este análisis. <<

[22] Gauchet explica, a este respecto, que los totalitarismos del sigloXX fueron una forma de lo religioso y de la simbiosis, de la tiranía de lo Uno, su «última expresión teratológica» (*La Condition historique*, *op. cit*., p. 133). <<

[23] *Ibíd.*, p. 136. <<

[24] *Ibíd.*, p. 141. <<

[25] *Ibíd.*, p. 143. <<

[26] En Jean Delumeau, *La Peur en Occident, op. cit.*, p. 363.

Se reencontrará este esquema de pensamiento durante la invasión de la URSS por la Alemania nazi el 22 de junio de 1941. Si se trata de aplastar a los eslavos, ¿es razonable dejar detrás de sí al enemigo interior, los judíos?<<

[27] Cfr. Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et Exclure, op. cit*. <<

[28] Algunos siglos más tarde, el discurso español sobre la limpieza de sangre se inscribirá en esta vena, la de la imposibilidad de aceptar la libertad de conciencia y la diferencia. España llevará lejos esa voluntad de homogeneidad que caracteriza a la Europa cristiana a partir del siglo XII. <<

[29] Cfr. Dominique Iogna-Prat, Ordonner et Exclure, op. cit., p. 367. <<

[30] Michel de Certeau, *La Possession de Loudun, op. cit.*, p. 7. <<

[31] Citado en Léon Poliakov, *L’auberge des musiciens, op. cit.*, p. 263. <<

[32] Citado en Jean-Robert Armogathe, *L'Antechriste à l'âge classique, op. cit.*, p. 231. <<

[33] Existe otro Talmud, llamado de Jerusalén. <<

[34] De la que tomamos prestados los elementos eruditos a la obra ya citada de Jean-Robert Armogathe. <<

[35] Cfr. Jean-Robert Armorgathe, *L'Antechriste à l'âge classique, op. cit*., p. 243. <<

[36] Citado en Guy Bechtel, La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers, Plon, 1997 (reedición Pocket,2000, p. 879). <<

[37] Guy Bechtel hace notar que se han encontrado más de 220 nombres del diablo en lengua francesa, generalmente todos familiares. <<

[38] *La sorcière et l’Occident, op. cit.*, p. 859. <<

[39] En Léon Poliakov, *Histoire de l’Antisémitisme*, tomo 1, col. «Pluriel», 1981, p. 318. <<

[40] Jean Delumeau en *La peur en Occident, op. cit.*, p. 483. <<

[41] En 1944, Johannes von Leers, un dignatario del régimen nazi publicaba una obra intitulada *Die Verbrechernatur des Juden* (*La naturaleza criminal de los judíos*). Los judíos, se leía ahí, son «el satanismo en acción» (citado en Pierre-André Taguieff, *Prêcheurs de haine*, *op. cit*., p. 664). <<

[42] En *Une histoire du diable. XIIe-XXe siècle*, Le Seuil, 2000, p. 49. <<

[43] *Ibíd.* <<

[44] Constatamos, a partir de 1580, una proliferación de los manuales de demonología. <<

[45] Robert Muchembled, *Une histoire du diable, op. cit.*, p. 224. <<

[46] *Ibíd.* <<

[47] Michel de Certeau, *La Possession de Loudun, op. cit.*, p. 9. <<

[48] Citado en Robert Muchembled, *Une Histoire du diable, op. cit.*, p. 255. <<

[49] El poema será publicado a título póstumo en 1886. <<

[50] «Bajo su forma histórica, es verdad, el tiempo de las posesiones está muerto», escribía Michel de Certeau en conclusión de su *Possession de Loudun* (*op. cit*.). Agregaba que el fenómeno que acababa de estudiar abría «sobre la cuestión que se plantea a partir del momento en el que surgen, diferentes de las diabluras de antaño, pero inquietantes como ellas, las nuevas figuras sociales del otro» (p. 328). <<

[51] Robert Muchembled, *Une histoire du diable, op. cit.*, p. 67. <<

[52] Soy yo quien subraya. <<

[53] Citado en Guy Bechtel, *La sorcière el l’Occident, op. cit*., p. 228. <<

[54] *Ibíd*., p. 229. <<

[55] «Vérité, pouvoir et soi», entrevista publicada en los Estados Unidos en 1982, reeditada en Michel Foucault, *Dits et écrits*, 1954-1988, tomo 4 (1980-1988), 1994, p. 781. <<

[56] Cfr. sobre estas cuestiones los desarrollos luminosos de Robert Muchembled, *Une histoire du diable, op. cit*. <<

[57] En Jean Delumeau, *La peur en Occident*, *op. cit.*, p. 414. <<

[58] *Ibíd.*, p. 419. <<

[59] *Ibíd*., p. 431. <<

[60] *Ibíd.*, p. 433. <<

[61] *Ibíd.*, p. 440. <<

Notas Capítulo 3 (Tercera Parte)

[1] No obstante la vulgata relativa a su paganismo, Hitler sigue siendo un hijo del catolicismo. En Múnich, el 12 de abril de 1922, declara ante un público que ha venido a escucharlo: «Es con un amor desbordante que, como cristiano y como ser humano, yo leo el pasaje que nos dice cómo el Señor se ha finalmente erigido en todo su poder, y cómo se ha apoderado del látigo para expulsar del Templo a esa raza de víboras. Cuán terrible fue ese combate contra el veneno judío. Yo me doy cuenta el día de hoy más profundamente que nunca que es con este fin que el Señor debía derramar su sangre sobre la Cruz». Cuatro años más tarde, en diciembre de 1926, en Múnich, Hitler hace de Jesús uno de los suyos: «El nacimiento del hombre, celebrado en ocasión de la Navidad, reviste una importancia esencial para los nacional-socialistas. El Cristo ha sido el más grande pionero en la lucha contra el enemigo mundial judío. El Cristo fue la más grande figura de combatiente que haya vivido sobre la tierra… La lucha contra el poder del capital fue la obra de su vida y de su enseñanza; y es a causa de ella que fue clavado en la Cruz por el judío, su enemigo jurado. La tarea que el Cristo ha emprendido, pero que él no ha podido acabar, yo la concluiré». Incluso si es necesario aquí hacer su parte a la retórica del demagogo, ese demagogo ha bebido muy pronto la leche de la Iglesia católica, de la que toma aquí los lugares comunes (citado en Robert S.Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah*, Albin Michel, 2005, p. 165). <<

[2] «El judío debe abandonar Europa. Si no, nunca llegaremos a establecer un acuerdo europeo», declara Hitler el 25 de enero de 1942 en el curso de una conversación privada (cfr. Forent Brayard, *La solution finale de la question juive*, Fayard, 2004, p. 15). <<

[3] En *Les Juifs de France depuis la Révolution*, Jean-Jacques Becker y Annette Wieviorka (dirs.), Liana Levi, 1999, p. 281. <<

[4] En Jean-Pierre Faye y Anne-Marie de Vilaine, *La déraison antisémite et son langage*, Actes Sud-Babel, 1993, p. 274. <<

[5] Citado en Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*, 1956, reedición Presses Pocket Agora, 1985, p. 160. <<

[6] *Ibíd*., p. 162. <<

[7] *Ibíd*., p, 163 (*Sermo ad catech*., X). <<

[8] *Ibíd.*, p. 167 (se trata del comentario del SalmoXVIII). <<

[9] *Ibíd*., p. 167 (comentario del salmo LVI). <<

[10] *Ibíd*., p. 171. <<

[11] *Ibíd.*, p. 275. <<

[12] *Ibíd.*, p. 276. <<

[13] *Ibíd.*, p. 277. <<

[14] *Ibíd.*, pp. 280 y 283. <<

[15] *Ibíd.*, p. 291. <<

[16] En Carlo Guinzburg, *Le sabbat des sorcières*, Gallimard, 1992 (lª ed. italiana, 1989), p. 60. <<

[17] Un panfleto de 1596 asegura por ejemplo que los judíos, aliados de los turcos, formarían un ejército secreto de 196.000 a 900.000 hombres (según las fuentes), el cual, con una virgen a su cabeza, atacaría con el fin de recuperar Tierra santa… (citado en Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews, op. cit.*, 1943). <<

[18] En Pierre Sauvage, «Pélérins belges et français en Terre sainte (1850-1940) témoignages de la montée de l’antisémitisme racial», en *Antisémites. L’image des Juifs entre culture et politique* (1848-1939), Marie-Anne Matard-Bonucci (dir.), Nouveau Monde éditions, 2005, p. 76. <<

[19] Cfr. el encuentro de Seelisberg, en Suiza, que ve renacer en agosto de 1947 el diálogo judeo-cristiano. <<

[20] Jules Isaac, *Genèse de l’antisémitisme, op. cit*., p. 162. <<

[21] *Ibíd.*, p. 169. <<

[22] *Ibíd.*, p. 278. <<

[23] *Ibíd.*, p. 320. <<

[24] En *Ni Juif ni Grec. Entretiens sur le racisme*, Léon Poliakov (dir.), Mouton editor/EHESS, 1978, p. 181. <<

[25] Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, op. cit.*, p. 275. <<

[26] Ese mismo mecanismo mental juega también en los períodos de fiebre revolucionaria. Cuando la invasión de Francia se precisa a finales del mes de agosto de 1792, y el peligro está en las fronteras, una parte de la calle parisina se inflama contra «el enemigo interior» y se precipita a las prisiones para masacrar a una parte de los detenidos (2-3 de septiembre de 1792). <<

[27] Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, op. cit.*, p. 277. <<

[28] Los «nuevos cristianos» de origen judío [como en el resto del libro, la palabra «conversos» está siempre en español en el original]. <<

[29] Citado en Jeanne Favret-Saada y Josée Contreras, *Le Christianisme et ses Juifs*, *op. cit*., p. 160. <<

[30] *Ibíd.*, p. 199. <<

[31] En Giovanni Miccoli, «Racines chrétiennes et contribution catholique à l'essor de l'antisémitisme politique», en *Antisémythes, op. cit.*, p. 48. <<

[32] En Isabelle Saint-Martin, «La représentation des Juifs dans la première éducatíon religieuse (1848-1939)», en *Antisémythes, op. cit*., p. 55. <<

[33] *Ibíd.*, p. 54. <<

[34] *Ibíd.*, p. 57. <<

[35] *Ibíd.*, p. 59. <<

[36] *Ibíd.* <<

[37] *Ibíd.* <<

[38] Traducido del hebreo (*Kotel Ha Maaravi*), la trascripción exacta sería «Muro del oeste», único muro todavía intacto del segundo Templo. <<

[39] En Pierre Sauvage, art. cit., *en Antisémythes*, *op. cit.*, p. 72. <<

[40] Ibíd., p. 75. <<

[41] En Jeanne Favret Saada y Josée Contreras, *Le christianisme et ses juifs, op. cit.*, p. 259. <<

[42] *Ibíd.*, p. 301. <<

[43] En John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité, op. cit.*, p. 90. <<

[44] Citado en Carlo Guinzburg, *Le Sabbat des sorcières*, *op. cit.*, p. 50. <<

[45] Cfr. Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews, op. cit*. <<

[46] Citado en Guy Bechtel, *La sorcière et l'Occident, op. cit.*, p. 224. <<

[47] Se reencontrará este miedo, casi sin cambiar, en la Alemania hitleriana, incluso si la voluntad de expulsar a los médicos judíos dependía también de la competencia social más clásica. Menos de un año después de la Anschluss (marzo de 1938), Viena había perdido ya más de la mitad de sus profesores de medicina y de sus practicantes judíos. <<

[48] Aunque los judíos sean periódicamente expulsados de tal o tal país de Europa, los médicos judíos, por su parte, son llamados por las Cortes reales: en Francia a finales del siglo XIII, en Inglaterra en 1310, en España en 1421. <<

[49] En Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews, op. cit.*, p. 99. <<

[50] *Ibíd.*, p. 94. <<

[51] Se reencontrará este mecanismo en el curso de las matanzas colectivas perpetradas por los *Einsatzgruppen* en 1941-1943, asistidos por la policía del orden y por la Wehrmacht. <<

[52] En Jean Delumeau, *La peur en Occident*, *op. cit.*, p. 178. <<

[53] El «crimen ritual» es la escena en la que se representa en permanencia la muerte de Jesús. Al igual que un lazo estrecho vincula el rito judío de la circuncisión, abandonado después de un tiempo largo por los primeros cristianos, y la angustia de la sangre ligada a la castración. <<

[54] Cfr. Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille*, Aubier, 1982. <<

[55] En Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews, op. cit.*, p. 142. <<

[56] *Ibíd*.,p. 151. <<

[57] Citado en Jeanne Favret-Saada y Josée Contreras, *Le christianisme et ses Juifs, op. cit*., p. 208. <<

[58] *Ibíd*., p. 222. <<

[59] El 10 de julio de 1941, bajo el pretexto de la ofensiva alemana contra la URSS (incluyendo la parte de Polonia anexada por la URSS en septiembre de 1939), los aldeanos polacos de Jedwabne, sin el concurso de las tropas alemanas, masacran a 1600 personas, la casi totalidad de la comunidad judía local. Un testigo ocular polaco tratará más tarde de explicar ese horror: «Las simientes del odio cayeron sobre un suelo bien nutrido, preparado por la Iglesia desde muchos años atrás. La multitud salvaje y sedienta de sangre veía ahí una misión que la historia le confiaba: desembarazarse de los judíos. El deseo de apoderarse de las riquezas judías estimulaba aún más su apetito» (citado en Robert S.Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah*, Albin Michel, 2005, p. 50). Pero Jedwabne se convirtió en el árbol que oculta al bosque. Lo que pasó ahí se produjo también, en el silencio casi completo de la memoria colectiva, en la Ucrania del verano de 1941 en la que, antes de la llegada de los alemanes, algunas comunidades judías fueron asesinadas en un desencadenamiento de violencia y de sadismo estrechamente correlacionado con la larga historia demonológica de los judíos que esas tierras habían nutrido. <<

[60] Citado en *Les Juifs de France de la Révolution française à nos jours* (colectivo), *op. cit*., p. 281. <<

[61] Norman Cohn, *Histoire d’un mythe, op. cit.*, p. 26. <<

[62] Norman Cohn, *Les fanatiques de l’Apocalypse*, *op. cit*., p. 80. <<

[63] Citado en Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, *op. cit*., p. 21. <<

[64] Citado en Jean Delumeau, *La peur en Occident, op. cit.*, p. 273. <<

[65] Citado en Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, *op. cit*., p. 283. <<

[66] *Ibíd.*, p. 287. <<

[67] *Ibíd.*, p. 309. <<

[68] Citado en Joshua Trachtenberg, *The Devil of the Jews*, *op. cit*., p. 42. <<

[69] *Ibíd*. <<

[70] En Norman Cohn, *Histoire d’un mythe*, *op. cit*., p. 47. <<

[71] Cfr. Robert I. Moore, *La Persécution: sa formation en Europe*, Les Belles Lettres, 1991 (lª edición inglesa, 1987). <<

[72] Cfr. Carlo Guinzburg, *Le sabbat des sorcières, op. cit*. <<

[73] *Ibíd.*, p. 92. <<

[74] *Ibíd*. <<

[75] Cfr. los análisis sobre el basculamiento de la segunda mitad del siglo XVII que Michel Foucault desarrolla en su *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1976. <<

[76] Cfr. Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews, op. cit.*, p. 141. <<

[77] Literalmente, en hebreo, «los sacerdotes» (singular: kohen). «Encargados del servicio divino, su función esencial era la de proceder a las ceremonias rituales conducidas en el Templo» (en *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Cerf-Laffont, 1996, p. 808). <<

[78] Citado en Gilbert Dahan, *La polémique chrétienne contre le Judaïsme en Moyen Age*, Albin Michel, 1991, p. 109. <<

[79] Recordemos la «quema» del Talmud en París en 1240 (cfr. Gilbert Dahan, *ibíd*.) <<

[80] Es verdad que la palabra sinagoga, en griego, significa «asamblea». <<

[81] Citado en Pierre-André Taguieff, *Prêcheurs de haine, op. cit.*, p. 692. <<

[82] *Ibíd.*, p. 693. <<

[83] Citado en Léon Poliakov, *Le mythe aryen, op. cit.*, p. 340. <<

[84] Jouin ha fundado (y presidido durante mucho tiempo) la RISS, *Revue internationale des sociétés secrètes*. <<

[85] *Ibíd.*, p. 695. <<

[86] Cfr. Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews, op. cit.*, p. 91. <<

[87] Citado en Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, op. cit.*, p. 316. <<

[88] *Ibíd.*, p. 316. <<

[89] En la era del retroceso de la fe, se va a escuchar el mismo argumento pero, en detrimento de la Biblia. En *Los judíos, reyes de la época* (1845), Toussenel escribe: «Para mí, como para todos los hombres sensatos en los que los prejuicios de la historia no han embrutecido a la razón, el pueblo que ha hecho las grandes cosas consignadas en los libros judíos debe de llamarse el pueblo de Satán, no el pueblo de Dios: el Dios del pueblo judío no es otro, en efecto, que Satán […]. La religión del pueblo judío ha hecho de él un pueblo enemigo de la humanidad […]. La Biblia es el catecismo de los pueblos verdugos». (Introducción a la edición de 1886, citado por Pierre-André Taguieff, *Prêcheurs de haine*, *op. cit*., p. 166.) <<

[90] En Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, op. cit.*, p. 319. <<

[91] Y más precisamente con cuernos de cabra, pues la cabra es el animal creado por el mismo diablo. De ahí, en el curso de la Edad Media, la asociación permanente entre el judío y la cabra. <<

[92] El 2 de noviembre de 1939, después de la visita del gueto de Lodz, Goebbels anotaba en su Diario: «Es indescriptible. Nosotros no tenemos ya que vérnoslas aquí con seres humanos; son unos animales» (citado por Robert S.Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah, op. cit.*, p. 105). <<

[93] Cfr. Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews, op. cit.*, p. 53. <<

[94] La angustia suscitada por el vínculo de los judíos y de las mujeres es recurrente. Nos la reencontramos en Hitler, en sus declaraciones públicas sobre los judíos, lo mismo que en su libro (inédito) de 1928 intitulado *Libro secreto*. Para él los judíos tratarían deliberadamente de envenenar la sangre de las mujeres alemanas teniendo relaciones sexuales con ellas. En 1914, en una obra que tuvo gran acogida. *El pecado contra la sangre* (cfr. *supra*), Arthur Dinter afirmaba que una mujer alemana que hubiese tenido relaciones sexuales con un judío, estaba condenada a transmitir caracteres hereditarios judíos incluso a hijos concebidos con un padre no judío (cfr. Robert S.Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah, op. cit.*, p. 67). <<

[95] En una de sus numerosas *Charlas de sobremesa*, Hitler afirma un día a propósito del «judeo-cristiano»: «El incita constantemente a los débiles contra los fuertes, la bestialidad contra la inteligencia, la cantidad contra la calidad. Le han sido necesarios catorce siglos al cristianismo para lograr la cúspide del salvajismo y de la estupidez […]. En la naturaleza, el Judío juega el rol de catalizador. Una vez desembarazado de sus judíos, un pueblo regresa espontáneamente al orden natural», en *Hitler’s Tabla Talk*, ed. H.R. Trevor-Roper, Londres, 1973. Citado en Robert S.Wistrich, *ibíd*., p. 179. <<

[96] Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et Exclure, op. cit.*, p. 366. A través del cuerpo maldito, la exclusión del judío es inseparable de su «medicalización». En el curso de la Shoah, las instrucciones alemanas evocan el «germen potencial (Keimzelle) de un renacimiento judío» (citado en Robert S.Wistrich, *Hitler, l’Europe et la Shoah, op. cit.*, p. 145). En una carta del 16 de septiembre de 1919, Hitler habla, a propósito de los judíos, de una «tuberculosis racial de los pueblos». El 22 de febrero de 1942, declara en el transcurso de una cena: «¿Cuántas enfermedades deben su origen al virus judío? Es solamente cuando hayamos eliminado a los judíos que recobraremos la salud» (*ibíd.*, p. 155). También durante la guerra, dice de los judíos que «hay que tratarlos como a los bacilos de la tuberculosis, que pueden infectar el cuerpo sano». Durante un encuentro secreto organizado en Posen (Poznan) el 4 de octubre de 1943, delante de unos oficiales superiores de las SS, Himmler evoca la «Solución final» en estos términos: «Nosotros exterminaremos a ese microbio porque no queremos ser infectados por él y morir […]. En donde quiera que se manifieste, lo cauterizaremos» (*ibíd.*, p. 156). <<

Notas Capítulo 3 (Tercera Parte)

[1] [Partiendo de la] traducción de Charles Appuhn, ediciones Garnier-Flammarion, 1965, p. 19. <<

[2] *The Pursuit of Millenium*, 1957 (trad. fr. *Les fanatiques de l'Apocalypses, op. cit*.). <<

[3] En Jean-Robert Armogathe, *L’Antéchriste à l’âge classique, op. cit.*, p. 156. <<

[4] *Ibíd*., p. 158. <<

[5] *Ibíd.*, p. 215…. <<

[6] A fínales del siglo XVII, la revocación del edicto de Nantes, y las desgracias que esta conlleva, son vividas como una manifestación del mal, y como el signo anunciador de la venida del Anticristo. <<

[7] Citado en Jean Delumeau, *La peur en Occident, op. cit.*, p. 264. <<

[8] En *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975: [el original remite asimismo a *La Bible de Jérusalem*, Cerf, 1998]. <<

[9] Cristiano de los primeros tiempos, murió como mártir en Roma en 165. <<

[10] Citado en Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur, op. cit.*, p. 23. <<

[*] Sigo, en todos estos pasajes, la edición citada de la *Biblia de Jerusalén*. <<

[11] Daniel VII, 1-4, en la *Biblia de Jerusalén*, *op. cit*. <<

[12] Manuscrito de 1844, en Jacques Attali, *Karl Marx, op. cit.*, p. 104. <<

[13] *Ibíd.*, p. 271. <<

[14] Cfr. Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*. Tomo1: *Le Jardin des délices*, Fayard, 1992. <<

[15] En *L’Esprit révolutionnaire*, Complexe, 1978 (texto de 1970), p. 11., <<

[16] En *Les fanatiques de l'Apocalypse* (*op. cit*., p. 79), Norman Cohn evoca la «imagen fantástica del judío». <<

[17] *Ibíd.* <<

[18] Hitler retoma punto por punto el discurso angustiado mantenido por Lutero cuatro siglos antes. En El libro secreto (1928), afirma: «El término del combate mundial conducido por los judíos será siempre una sangrienta bolchevización. En los hechos, eso significa la destrucción de todas las clases intelectuales superiores, lo que permitirá que en todas partes el judío pueda elevarse y convertirse en el señor de los pueblos así privados de sus élites». (Citado en Robert S.Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah, op. cit.*, p. 65). En *The Sacred Executioner* (1982), Hyam Maccoby anotaba que los nazis habían «[…] expresado en términos racistas el concepto de un triunfo último sobre el mal que forma la esencia del milenarismo cristiano» (*ibíd.*, p. 310). <<

[19] En Eugen Weber, *Apocalypse et millénarismes. Prophéties, cultes et croyances millénaristes à travers les âges*, Fayard, 1999, p. 199. <<

[20] Un subtítulo ha sido agregado en la sexta edición de este libro, en 1917: «Se aproxima, llega […]. He aquí venir el Anticristo y el reino del Diablo sobre la tierra». <<

[21] Un ejemplo entre mil. En los años 1890, en París, una tal Henriette Corrédon, visionaria reputada, anuncia la inminencia de una catástrofe. Sus temas recurrentes son el incendio, el temblor de tierra, la inundación, el cisma… y la expulsión de los judíos, quienes se irían a fundar un reino judío en Tierra santa (citado en Eugen Weber, *Apocalypses et millénarismes*, *op. cit*.). <<

Un siglo más tarde, en el Japón, la secta Aum dirigida por Asahara afirmaba que los judíos, que eran ya responsables de las catástrofes de Camboya, de Bosnia y de Rwanda, tenían la intención de exterminar la población del mundo entero antes del año 2000. Para la secta, son «judíos» el emperador del Japón, el presidente americano de la época, Bill Clinton, la cantante Madona, etc.

[22] En Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*, tomo 2, *op. cit.*, p. 34. <<

[23] Annette Becker, «Prefacio» a Marc Bloch, *L'Histoire, la Guerre, La Résistance*, *op. cit.*, p. XLII. <<

[24] En *Les fanatiques de l'Apocalypse* (*op. cit.*), Norman Cohn anota que ese esquema se vuelve a encontrar en el sigloXIX en Lessing, Fichte, Schelling y Comte. <<

[25] En Jean Délumeau, *Une Histoire du Paradis, op. cit.*, p. 48. <<

[26] *Ibíd.*, p. 61. <<

[27] *Ibíd.*, p. 63. En el sigloXX, uno puede preguntarse si la masacre de los judíos no prefigura el milenio pagano del «Reich de mil años». <<

[28] En Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse, op. cit.*, p. 122. <<

[29] «Un Visionario», escribe de él Jean Délumeau en *Une Histoire du Paradis*, *op. cit.*, p. 184. <<

[30] *Ibíd.*, p. 185. <<

[31] *Ibíd.*, p. 192. <<

[32] En Jean Délumeau, *Une histoire du Paradis*, tomo 2, *op. cit*., p. 161. <<

[33] *Ibíd.*, p. 189. <<

[34] *Ibíd.*, p. 197. <<

[35] La obra es coronada (con otras dos) por la Sociedad Real de las Ciencias y de las Artes de Metz en 1788, la cual, tres años antes, había organizado un concurso sobre el tema siguiente: «¿Existen medios para hacer que los judíos sean más útiles y más felices en Francia?». <<

[36] Cfr. Eugen Weber, *Apocalypses et millénarisme, op. cit*. <<

[37] *Ibíd.*, p. 143. <<

[38] Este admirador de la Revolución Francesa había sido hecho ciudadano francés por la Asamblea Nacional de París. <<

[39] En Norman Cohn, *Les fanatiques de l’Apocalypse, op. cit.*, p. 261. <<

[40] La expresión es de Jean Delumeau, en *La peur en Occident, op. cit*., p. 232. <<

[41] *Ibíd*. <<

[42] En Jean Delumeau, *Une histoire du paradis, op. cit*., p. 143. <<

[43] Cfr. Jean Delumeau, *La peur en Occident, op. cit.*, p. 291. <<

[44] *Ibíd.*, p. 282. <<

[45] Guy Bechtel, en *La sorcière et l'Occident, op. cit*., p. 884. <<

[46] En René Girard, *La violence et le sacré, op. cit.*, p. 18. <<

[47] En Norman Cohn, *Les fanatiques de l’Apocalypse, op. cit.*, p. 143. <<

[48] *Ibíd.*, p. 146. <<

[49] *Ibíd.*, p. 286. <<

[50] Incluso si los bienes terrestres forman parte también de la figura del mal en la visión tradicional. <<

[51] En *Une histoire du paradis, op. cit.* <<